



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

Área de Estudios Árabes e Islámicos

Departamento de Lengua Española

Facultad de Filología

**“Evitarán la compañía de los poderosos”:
praxis política y religiosa de la *ṭarīqa*
Darqāwiyya de Marruecos en los discursos
precoloniales y coloniales europeos
(1800-1956)**

Jorge Villanueva Farpón

Tesis doctoral dirigida por:

Rachid El Hour Amro

Salamanca

2017

Índice

Agradecimientos.....	V
Nota sobre la transcripción.....	VII
Resumen.....	IX
Abstract.....	XI
Introducción.....	1
Planteamiento y estructura de la tesis.....	1
Estado de la cuestión.....	9
Marco teórico y metodológico.....	19
Capítulo I: Marruecos durante la aparición de la <i>ṭarīqa</i>	29
I.1. Un período incierto: inestabilidad, revueltas y luchas dinásticas.....	29
I.2. Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī y su época.....	33
I.3. La relación entre sultanes y <i>awliyā</i> ’ en Marruecos.....	36
I.4. Mūlāy Sulaymān y Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī: acercamiento, distancia y hostilidad.....	45
Capítulo II: Revivificar la doctrina Šāḍilī: Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī...57	
II.1. Al-Darqāwī como <i>muṣaddid</i>	60
II.2. La relación entre maestro y discípulo en la <i>ṭarīqa</i>	63
II.3. La organización de la <i>ṭarīqa</i>	67
II.4. El aspecto social del rito.....	70
II.5. La iniciación y los rituales en la <i>ṭarīqa</i>	72
II.6. Los símbolos y la apariencia del Darqāwa.....	78
Capítulo III: Una <i>ṭarīqa</i> ramificada.....	85
III.1. Ciudades y cabilas: la <i>ṭarīqa</i> en las regiones del norte de Marruecos.....	86

III.1.1. <i>La zāwiya madre de Banī Zarwāl</i>	88
III.1.2. <i>En la capital del Protectorado español:</i> <i>la zāwiya al-Ḥarrāqiyya de Tetuán</i>	91
III.1.3. <i>En la ciudad internacional de Tánger:</i> <i>la zāwiya al-Ṣiddīqiyya</i>	93
III.1.4. <i>Gomara y Yebala: territorio disputado</i>	96
III.1.5. <i>El Kert: la rama oriental</i>	98
III.2. La Darqāwiyya ante la penetración francesa.....	99
III.2.1. <i>La ṭarīqa en el resto del territorio</i>	101
III.2.2. <i>La imagen negativa de los Darqāwa</i>	104
III.2.3. <i>De la rebelión al clientelismo de la ṭarīqa</i> <i>y la «penetración pacífica» de Francia</i>	107
III.3. Los Darqāwa en Oriente Medio.....	110
Capítulo IV: La ṭarīqa Darqāwiyya en el norte de Marruecos hasta la «pacificación» (1927).....	113
IV.1. Un cerco cada vez más estrecho: la creciente injerencia extranjera en Marruecos.....	114
IV.1.1. <i>Antes del Protectorado en el norte:</i> <i>Bū Ḥmāra y la guerra de Melilla</i>	116
IV.2. La ṭarīqa ante las rebeliones de al-Raysūnī y ‘Abd al-Krīm.....	119
IV.2.1. <i>Al-Raysūnī, España y la Darqāwiyya</i>	120
IV.2.2. <i>‘Abd al-Krīm, su proyecto y la ṭarīqa</i>	125
IV.3. La DAI y la Darqāwiyya.....	133
IV.3.1. <i>Interventores y notables: la ṭarīqa Darqāwiyya</i> <i>y la práctica colonial en las cabilas</i>	134
IV.3.2. <i>El doble juego de Bin Ṣiddīq</i>	139

IV.3.3. <i>La DAI y la ṭarīqa una vez «pacificada» la zona</i>	142
Capítulo V: La <i>ṭarīqa</i> Darqāwiyya en el norte de Marruecos hasta la independencia del país.....	145
V.1. Colaboración y desconfianza.....	146
V.1.1. <i>La rebelión de Bāb Tāza</i>	147
V.2. La <i>ṭarīqa</i> durante la guerra civil española y la II Guerra Mundial.....	150
V.2.1. <i>Adhesión a la sublevación y recluta de marroquíes</i>	151
V.2.2. <i>Contacto con republicanos y disidentes</i>	156
V.2.3. <i>Los Darqāwa del norte durante la II Guerra Mundial</i>	159
V.3. Pérdida de influencia y protagonismo del nacionalismo.....	161
V.3.1. <i>La DAI y la oposición de las zawāyā a los waṭaniyyīn</i>	164
V.3.2. <i>La «conspiración darqāwa»</i>	167
Conclusiones.....	171
Conclusions.....	179
Bibliografía.....	187
Anexos.....	203

Agradecimientos

Esta tesis se enmarca dentro de los resultados del Proyecto de investigación I+D dirigido por Rachid El Hour “Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos (Referencia FFFI2015-36938-P (MINECO/FEDER)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

La realización de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo y la colaboración de un gran número de personas, tanto fuera como dentro del mundo académico. Agradecer en primer lugar a mi tutor y director, el Dr. Rachid El Hour (USAL), por haberme guiado y aconsejado a lo largo de todo el proceso, además de haberme brindado su amistad. Al Dr. Jaime Coullaut (USAL) por ser una inestimable fuente de bibliografía, consejo y ayuda desinteresada. A todo el personal de la Universidad de Salamanca que ha contribuido a facilitar mi investigación y que ha demostrado paciencia y comprensión a la hora de las consultas y los trámites. Mi agradecimiento al profesor Dr. Francisco Franco Sánchez (UA) y a sus compañeros, por ofrecer la posibilidad de exponer y publicar sus proyectos a los jóvenes investigadores en Estudios Árabes e Islámicos, así como por su ayuda y consejo a la hora de realizar estas tareas.

Durante mi estancia en Marruecos, agradecer en primer lugar al Dr. Mohammed Cherif, de la Universidad Abdelmalek Essaâdi (Tetuán), por su gran ayuda a la hora de guiarme por todos los lugares que podrían ser útiles para mi investigación, ponerme en contacto con los investigadores y profesores que me han ayudado allí con mi proyecto, y hacerme sentir como en casa en una ciudad que nunca había visitado. De igual manera, dar las gracias a la directora de la Biblioteca Daoudiyya en Tetuán, Hasna Daoud, cuya colaboración ha sido decisiva a la hora de conocer nuevas e importantes fuentes de información. Pero sobre todo agradecerle su amabilidad, paciencia y disposición durante mis consultas. Este proyecto tampoco habría sido posible sin la colaboración y la amabilidad del personal de la Biblioteca General de Tetuán, que alberga una importante colección de archivos y fuentes del Protectorado. Del mismo modo, ha sido inestimable la labor de todo el personal del Instituto Cervantes de Tetuán, que gracias a su amabilidad, colaboración y disposición, han hecho que me sienta como en casa.

Por último, pero muy importante, agradecer el inconmensurable apoyo y cariño que he recibido de toda mi familia y amigos. Ellos han sido el soporte diario y el ánimo

que me han permitido finalizar con éxito mi investigación, y aunque mencionados de manera general, ellos saben de sobra quiénes son. A todos ellos, muchas gracias.

Nota sobre la transcripción

Para las palabras procedentes del árabe y aceptadas en diccionario españoles, hemos optado por utilizar estos términos (cabila, caíd, cadí...), con algunas excepciones en las que el término original recoge mejor el significado que su término castellanizado (p. ej. *šarīf* en lugar de jerife). Para los gentilicios rifeños, la administración española utilizaba el término árabe «banī» en lugar de «ayt» para referirse a tribus y fracciones, y éste se ha mantenido en la obra. Para el plural de los términos árabes, hemos optado por la forma de sujeto (p. ej. *murīdīn* como plural de *murīd*). Para la toponimia, he utilizado la aceptada en castellano (Tetuán, Marrakech, Chauen, Agadir, Alhucemas...) y los nombres árabes transcritos cuando no exista el topónimo castellanizado aceptado. En cuanto a las citas textuales, están traducidas directamente de la lengua en la que están escritas, salvo que se indique lo contrario (serán éstas fuentes en castellano, procedentes en su mayoría de informes de la administración del Protectorado y de sus servicios de información).

Transcripción

ء → '	ض → ḍ
ا → ā	ط → ṭ
ب → b	ظ → ṣ
ت → t	ع → '
ث → ṭ	غ → gh
ج → ġ	ف → f
ح → ḥ	ق → q
خ → j	ك → k
د → d	ل → l
ذ → ḍ	م → m
ر → r	ن → n
ز → z	ه → h
س → s	و → ū
ش → š	ي → ī
ص → ṣ	ى → à
	لا → ll

Los diptongos formados con و se ha transcrito como «w», y los compuestos con ي, transcritos como «y». La doble «l» (لل) de Mahalla debe pronunciarse como «Mahalla».

Resumen

Los estudios producidos durante las épocas precolonial y colonial sobre el norte de África en general, y sobre Marruecos en particular, responden a una clara intención: conocer el territorio y la población que se quiere ocupar y dominar. El problema surge cuando las teorías y visiones de la historia social, política y religiosa establecidas en el colonialismo se perpetúan y se da por sentada su validez. Entre los distintos objetos de estudio, las cofradías musulmanas ocupan un importante lugar en la historiografía. Por su importancia, los colonizadores franceses estudiarían estas instituciones con el fin de conocerlas y utilizarlas para su empresa en Marruecos. Fruto de esta intención utilitarista, se crearía una visión negativa de muchas de estas cofradías debido a su oposición durante la ocupación gala de Argelia y más tarde de Marruecos. Aunque en un estadio posterior, los líderes de estas instituciones acabarían colaborando con el colonizador, esa visión negativa perduraría y aparecería reflejada en un posterior colonialismo español, al igual que otras teorías y preceptos surgidos durante esta época. Uno de los objetivos de esta tesis es analizar el origen y desarrollo de esas visiones y teorías relacionadas con la *ṭarīqa* Darqāwiyya, una de las cofradías más importantes del norte de África durante las épocas precolonial y colonial. La concepción de los adeptos a la Darqāwiyya como rebeldes y contrarios a toda autoridad se perpetuaría en las fuentes coloniales, que heredarían las españolas al inicio de su proyecto colonial en la zona norte de Marruecos. Sin embargo, pese a esta visión peyorativa, existió una colaboración, aunque impregnada de desconfianza, entre los líderes religiosos y las autoridades españolas. Trazar el origen y desarrollo de la cofradía y sus ramas establecidas en la zona norte de Marruecos, correspondiente al territorio del Protectorado español, es otro de los objetivos del presente trabajo. Analizaremos la postura y estrategias coloniales de España frente a los distintos líderes de la cofradía, y la evolución de estas relaciones hasta los años previos a la independencia de Marruecos.

Abstract

The studies produced during the pre-colonial and colonial eras concerning North Africa in general, and Morocco in particular, respond to a clear intention: to know the territory and the population that the colonialism wanted to occupy and dominate. The problem arises when the theories and visions of the social, political and religious history appeared during the colonialism are perpetuated and its validity is given for granted. Among the various objects of study, the Muslim brotherhoods occupy an important place in this historiography. Because of its importance, the French colonizers would study these institutions in order to get to know them and use them for their venture in Morocco. As a result of this utilitarian intention, they would create a negative view of many of these fraternities because of their opposition during the French occupation of Algeria and Morocco. Although at a later stage, the leaders of these institutions would end up collaborating with the colonizer, that negative vision would endure and appear reflected in a later Spanish colonialism, like other theories and precepts arisen during this time. One of the objectives of this thesis is to analyze the origin and development of these visions and theories related to the *ṭarīqa* Darqāwiyya, one of the most important brotherhoods of North Africa during the pre-colonial and colonial periods. The conception of the followers of the Darqāwiyya as rebellious and contrary to all authority would perpetuate in colonial sources, and the Spanish would inherit it at the beginning of their colonial project in the north zone of Morocco. However, despite this pejorative vision, there was a collaboration, although impregnated with mistrust, between the religious leaders and the Spanish authorities. To trace the origin and development of the brotherhood and its branches established in the North of Morocco, corresponding to the territory of the Spanish Protectorate, is one of the objectives of the present work. We will analyze the position and colonial strategies of Spain before the different leaders of the brotherhood, and the evolution of these relations until the years before the independence of Morocco.

Introducción

Este es un estudio sobre la visión del colonialismo europeo en Marruecos de una de las cofradías musulmanas más importantes del país, la *ṭarīqa* Darqāwiyya. La atención prestada a esta institución, en la historiografía colonial francesa y española, refleja la importancia sociopolítica y religiosa que ha tenido en las épocas precoloniales y coloniales esta cofradía. Con el objetivo de trazar su origen y evolución desde una perspectiva distinta a la aceptada tradicionalmente en las fuentes coloniales, haremos un seguimiento de las distintas ramas que surgieron en la zona norte de Marruecos. La importancia de su praxis política y religiosa se constata por la gran atención que dedicaron los colonizadores a conocer su historia, sus principales líderes y sus centros repartidos por el norte de África. Con el objetivo de utilizar a esta institución, como al resto de cofradías, para el éxito de la empresa colonizadora, las autoridades francesas y españolas buscarían la colaboración de sus líderes. Cuando ésta no fuera posible, y las políticas de la cofradía no se adaptaran a sus exigencias, propagarían una imagen negativa de esta institución y sus miembros, como contrarios a la autoridad y a la «civilización». Reinterpretar estos presupuestos es un ejercicio clave a la hora de revisar la historia de las poblaciones que vivieron bajo la ocupación colonial, y un elemento fundamental para entender las relaciones entre colonizadores y colonizados.

Planteamiento y estructura de la tesis

A lo largo de todo el proceso de investigación que ha implicado la elaboración de esta tesis, hemos tenido presente que el objeto de estudio podría llegar a ser muy amplio y confuso. Y es que, debido a su rápida expansión, a la multitud de personalidades que formaron parte de ella y a las informaciones sesgadas de los archivos, una *ṭarīqa* (cofradía religiosa musulmana) como la Darqāwiyya puede resultar difícil de rastrear. Pese a que la traducción más común de *ṭarīqa* es cofradía (*confrérie*, *brotherhood*), ésta difiere de la cofradía cristiana en varios aspectos. La cofradía musulmana se suele formar en vida del maestro, y se configura como asociación de fieles en torno a unas enseñanzas místicas propias del fundador, que introduce alguna renovación o novedad en la doctrina. Al no tener el Islam una jerarquía religiosa, tampoco es reconocida o validada por una autoridad religiosa (más allá del reconocimiento y, en ocasiones, afiliación de algunos sultanes y miembros de la familia real). Son los fieles y la masa popular quienes reconocen al hombre santo como tal, y

cada *ṭarīqa* tiene sus especificidades de culto y ritual, si bien la mayoría no difieren demasiado entre ellas. Por sus peculiaridades a la hora de transmitir el saber místico, la particular relación que se establece entre maestro y discípulo y el carácter de la santidad en el Islam, muchas de ellas pueden escindirse una vez que los discípulos se separan de su maestro y vuelven a su lugar de origen o se establecen en uno nuevo. Una buena muestra de extensión y ramificación es la *ṭarīqa* Darqāwiyya.

Desde su aparición a finales del siglo XVIII, su fundador Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī (m.1823) reunió a gran cantidad de discípulos que, tanto en vida de su maestro como tras su muerte, se dedicaron a propagar sus enseñanzas. Sin embargo, como veremos más adelante, en ocasiones el mensaje se transformó, tomando la forma de las voluntades particulares de quienes lo predicaban, y la cofradía comenzó a dividirse a medida que se extendía, como un frondoso árbol del que brotan multitud de ramas distintas. Entre todo este ramaje, algunas crecieron y prosperaron, llegando a constituirse como cofradías independientes; otras no tuvieron la misma suerte y acabaron desapareciendo. Aunque la mayoría de estas ramas no se distinguían en esencia del tronco, muchas tomaron el nombre de sus nuevos maestros, complicando aún más el panorama para quien se dispone a abordar un estudio de este tipo.

Con sus inicios en el siglo XVI, las primeras cofradías musulmanas en territorio marroquí aparecieron ya ligadas a un espacio político, y su acción sobrepasaba el plano religioso¹. Implicadas en la defensa de los territorios que se veían amenazados por las incursiones cristianas, españolas y portuguesas, esas instituciones fueron creciendo en importancia y prestigio, si bien no tenían el mismo aspecto ni configuración que las cofradías que nacieron en el tiempo de la Darqāwiyya. De todas formas, su rol político además de religioso había quedado consolidado en el territorio marroquí, y serían ellas quienes jugarían un papel decisivo a la hora de apoyar u oponerse a las nuevas dinastías. Podemos encontrar ejemplos en los *ṣurafā*’ de Wazzān y sus relaciones clientelares con la casa real ‘Alawī, de la que obtuvieron algunos privilegios², o la misma dinastía ‘Alawī, surgida de una familia de *ṣurafā*’ de Tāfilalt.

¹ Ḍarīf, M., *Mu’assasat al-zawāya bi-l-Magrib*, Rabat, 1992.

² El-Mansour, M., «Sharifian Sufism: the religious and social practice of the Wazzani zawiya», E. G. H. Joffé, C. R. Pennel (eds.), *Tribe and State. Essays in honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, Menas Press, Middle East and North Africa Studies Press Ltd., 1991, pp. 69-83.

Teniendo en cuenta la importancia de estas organizaciones para la historia moderna y contemporánea de Marruecos, es necesario un estudio detallado de, si no todas, al menos las cofradías que han tenido (y en ocasiones tienen) más peso e influencia en la vida sociopolítica y religiosa marroquí³. En el caso de la Darqāwa, los estudios realizados hasta la fecha no han sido exclusivos y estaban incluidos en otras obras de carácter más general que han tratado por alto y sin profundidad la importancia y dimensión de la *ṭarīqa*. Además, y debido a la multitud de variaciones en la nomenclatura de sus ramas, muchas de estas obras no dejan establecido de forma clara si fruto de estas evoluciones se forman cofradías distintas, o bien pertenecen a la Darqāwa pero toman el nombre de su nuevo líder. Esta confusión puede conducir al error a la hora de establecer el origen y desarrollo de otras *ṭuruq* (pl. de *ṭarīqa*), partiendo ya de una base errónea en el trazado de su historia.

La mayoría de los estudios más completos y generalizadores sobre estas organizaciones religiosas están escritos en época colonial, y tienen un claro componente instrumental orientado a conocer aquello que se quiere dominar y utilizar en beneficio propio. La mayoría son estudios franceses realizados antes y durante la progresiva ocupación de Marruecos, hasta la consolidación de su Protectorado en 1912. Debido al papel político que ya hemos mencionado, el conocimiento y el control, alianza o sumisión de estas cofradías resultaban indispensables para afianzar su presencia en el país. Una de las primeras con las que Francia tomó contacto fue la *ṭarīqa* Darqāwiyya, ya extendida por Argelia, y que, fruto de la resistencia a la penetración colonial de algunos líderes darqāwa, recibió pronto el calificativo de rebelde y contraria a toda autoridad. Fruto de esta oposición pronto se sucedieron los estudios que tachaban a esta cofradía de insurrecta y peligrosa para el proyecto francés en el norte de África.

Un posterior colonialismo español en Marruecos recibiría y asumiría estas primeras informaciones sobre los Darqāwa y las haría suyas hasta que se afianzase una disciplina y unos autores especializados y específicos de la zona. Así, el estigma de rebelión anticolonial de la *ṭarīqa* se creó y perduró en el tiempo, si bien la realidad fue

³ Como ejemplo de las relaciones entre una *ṭarīqa* y la monarquía en época contemporánea: Chih, R., «Shurafā' and Sufis: the Qādiriyya Būdhīshiyya in Contemporary Morocco», C. Mayeur-Jaouen & A. Papas (eds.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*, Berlín, Klaus Schwarz-Ehess, 2013; «Sufism, Education and Politics in Contemporary Morocco », *Reform and Tajdīd in Islamic Africa, Journal for Islamic Studies*, University of Cape Town, vol. 32 (2012), pp. 24-48.

bastante distinta. Aunque en un principio algunos sectores argelinos y del sudeste marroquí se opusieron al avance francés, una vez que la potencia gala consolidaba su dominio en Marruecos, los líderes de la *ṭarīqa* no tardaron en colaborar con ellos y en establecer lazos clientelares para beneficio de ambos. Del mismo modo, en la zona de influencia española, los Darqāwa de Tetuán colaboraron con las autoridades coloniales desde el primer momento, aunque había otras ramas con posturas políticas más complejas y cambiantes. De estos hechos confusos que rodean el establecimiento de las distintas ramas derivadas de la primera, del carácter generalizador de los estudios coloniales sobre la cofradía y del erróneo calificativo de rebeldía *per se* que les ha acompañado, se deriva la voluntad de esta investigación. Un estudio específico de la Darqāwiyya y sus ramas, sin las motivaciones coloniales que animaron a las obras anteriores y teniendo en cuenta las especificidades de la *ṭarīqa* en el norte de Marruecos podrá arrojar luz a ciertos elementos y acontecimientos históricos que permanecen en penumbra.

La primera parte del título, «evitarán la compañía de los poderosos», corresponde a uno de los supuestos preceptos que Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī recibiría de su maestro Mūlāy ‘Alī bin ‘Abd al-Raḥmān al-Amrānī al-Fāsī. Pese a que aparece reproducido en varias obras coloniales francesas⁴ y más tarde españolas⁵ (traducidas o copiadas de la historiografía francesa), no hemos encontrado en las cartas del maestro al-Darqāwī o en los escritos de sus discípulos dichos preceptos. Sin embargo, no deja de

⁴ Los preceptos aparecen recogidos en: Rinn, L., *Marabouts et Khouan. Étude sur l’islam en Algérie*, Argel, Adolph Jourdan, 1884; Depont, O. & X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, París, Maisonneuve, Geuthner, 1897; Cat, É., «L’islamisme et les confréries religieuses au Maroc», *Revue des Deux Mondes*, 149 (1898), pp. 375-404; Montet, É., «Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l’histoire des religions*, vol.45 (1902), pp. 1-35; Lacroix, N., *Les Derkaoua d’hier et d’aujourd’hui*, Argel, Victor Heintz, 1902; Odinet, P., «La Confrérie des Derqaouas», *Les confréries religieuses au Maroc, Série de notes dactylographiées sur le Maroc* (1924-1939), pp. 5-9; Drague, G., *Esquisse d’histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951; Zekir, M., «La tarīqa Shādhiliyya-Darqāwiyya: les «empreintes» du cheikh al-‘Arabī al-Darqāwī (m.1239/1823)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 229-236.

⁵ En la bibliografía en español, aparecen los preceptos en: Cerdeira, C., *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*, Madrid, Editorial Ibero-africano-americana, 1923; Padilla, R., «Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfas, zauias y santuarios», *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Ceuta, 1930; Oleaga, Fray L., «Aproximación cristiano-musulmana», *África* (marzo 1930), pp. 53-54; (abril 1930) pp. 89-90; (mayo 1930), pp. 103-104; Capaz, O., «La cofradía Darkauía», *África* (agosto 1932), p. 145; Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, s.a.

ser significativo que se repitan tanto en estas obras, puesto que es posible que el hecho de incluir estos preceptos tuviera que ver con el descrédito y la imagen negativa que se quería dar de la cofradía. La pronta implicación de sus líderes en los asuntos políticos de su época supondría la transgresión de esos mandatos fundacionales, lo que supondría otro elemento negativo más con el que los colonizadores podrían atacar a los Darqāwa. Esta implicación política comenzó ya con Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī durante el reinado de Mūlāy Sulayman, pasando por la rebelión de uno de sus discípulos contra los turcos en Orán, o la oposición a la ocupación francesa del norte de África.

La reacción de los Darqāwa no fue una excepción en la actitud de las cofradías marroquíes y argelinas, que en gran mayoría se opusieron a la injerencia extranjera en un principio. Pero quizá por su gran extensión y popularidad entre todos los estratos sociales, y por contar con un gran número de afiliados en Argelia y Marruecos, el aparato colonial francés habría buscado minar su influencia y desacreditarla como medio para debilitar su influencia en la sociedad norteafricana. De otra parte, si tales preceptos fueran ciertos y se hubieran perdido de los escritos que hemos podido consultar (por inconveniencia o por azar), no dejaría de ser irónico, dada la temprana implicación de sus líderes en los asuntos políticos de su tiempo. Habrá que distinguir, sin embargo, si el hecho de que los Darqāwa participaran en los asuntos políticos de su tiempo respondía a una estrategia adoptada previamente o si se trataba de una postura que hubieron de tomar una vez inmiscuidos en los acontecimientos.

Hemos decidido delimitar el objeto de investigación al norte de Marruecos por la diversidad de ramas existentes ya solamente en esta zona, y por estar representadas en ella la *ṭarīqa* en dos importantes ciudades (Tánger como ciudad de estatuto internacional y Tetuán como capital del Protectorado español) así como en las cabilas árabes y bereberes en las que está dividido el territorio. Además, la elección del territorio que controlaba la administración española permite analizar el desarrollo y las posturas de las distintas ramas en su relación con el colonialismo español y con las rebeliones que se produjeron en la zona (como las de Aḥmad al-Raysūnī y el rifeño ‘Abd al-Krīm). No obstante, para comprender este desarrollo será necesario remontarse primero a su creación y sus inicios, con el establecimiento de la primera sede en la cabila de Banī Zarwāl (norte de Fez, al sur del Rif).

Hemos fijado los límites temporales de la investigación partiendo del año 1800 por ser la época en que se registran los primeros acontecimientos en que los Darqāwa aparecen como un grupo agitador y rebelde. Se trata de una crónica de un funcionario turco que narra el levantamiento de un grupo de Darqāwa contra el poder turco en Orán, Argelia⁶. Sin embargo, será necesario remontarse a la muerte del sultán Mūlāy Ismāʿīl (m.1727) y a la situación anárquica en la que caerá Marruecos durante décadas para comprender el ambiente en el que vive al-Darqāwī y en el que se desarrolla su pensamiento. Habrá que analizar sus relaciones con el gobierno marroquí y en particular con el sultán Mūlāy Sulaymān (r.1792-1822), que pasó de pedir su consejo y mediación a encarcelarlo. De otra parte, 1956 es la fecha del fin de los Protectorados francés y español y el inicio de la independencia marroquí. Al igual que la situación social, política y económica no era la misma que en 1912, el papel de las cofradías religiosas en la vida marroquí también era distinto. Un incipiente nacionalismo marroquí en la zona norte ocupaba cada vez más el panorama político en detrimento del papel de protagonismo que hasta entonces habían ocupado las *ṭuruq* como la Darqāwiyya.

Para abordar todos estos temas, tras un análisis del estado de la cuestión y del marco teórico y metodológico en los que se encuadra este estudio, la tesis está dividida en cinco capítulos más. Hemos tratado de seguir un orden cronológico en la medida de lo posible, puesto que en ocasiones hemos tenido que dejar de lado momentáneamente este orden para ofrecer una mejor explicación de los acontecimientos. El primer capítulo está dedicado a explicar brevemente la situación que vive Marruecos a la muerte de Mūlāy Ismāʿīl y la segunda mitad del siglo XVIII, cuando al-Darqāwī se forma y establece su *ṭarīqa*. Será necesario abordar el reinado de Mūlāy Sulaymān y la relación de este sultán con las cofradías para comprender los acontecimientos que marcaron la vida del fundador de la Darqāwiyya y el nacimiento y expansión de la misma. En relación con estos eventos estará la progresiva injerencia del colonialismo en Argelia y más tarde en Marruecos, que afectará a la *ṭarīqa* y a su presencia e importancia en ambos países.

El capítulo dos trata la praxis religiosa de la cofradía; la tradición de la vía Šādiliyya que hereda al-Darqāwī y su continuidad como *muʿaddid* o renovador de la

⁶ Delpeche, A., «Résumé historique sur le soulèvement des Derka'oua dans la province d'Oran. D'après la chronique d'El Mossellem Ben Mohammed bach deftar du Bey Hassa, de 1800 à 1813», *Revue Africaine*, 18 (1874), pp. 38-58.

mística *šādilī*, una de las corrientes de pensamiento más importantes del norte de África desde su aparición en el siglo XIII. En el marco de esta continuidad y renovación, los elementos simbólicos y rituales que marcan la entrada y la pertenencia a la *ṭarīqa* son fundamentales para entender la importancia social de la misma. Elementos como las prácticas grupales, la relación que se establece entre maestro y discípulo, los símbolos visibles de pertenencia... son importantes para comprender la relevancia social de formar parte de una cofradía.

El tercer capítulo está dedicado a ofrecer un esquema de desarrollo y evolución de las distintas ramas de la *ṭarīqa* en el norte de Marruecos. Se trata de una explicación esencial para poder comprender los distintos juegos de poder que se sucederán durante la época colonial, así como un paso esencial para esclarecer los posibles errores y equivocaciones de estudios anteriores sobre la cofradía y sus ramas. Para abordar el tema con cierto orden, se ha decidido seguir las divisiones en regiones de la zona de la administración colonial española. Se trata de *Ŷbāla* (Yebala, con especial hincapié en Tetuán, capital del Protectorado español), el Lucus, *Ghumṡāra* (Gomara), el Rif y el Kert. Cada región tendrá sus *zawāyā* destacables (pl. de *zāwiya*), las sedes y lugar de reunión de los adeptos de una cofradía, pero también fueron lugares que cumplían varias funciones más allá de la asociativa. Por su posición geográfica, sus contactos y relaciones con el poder, y el rol que desempeñara en su comunidad, una *zāwiya* podía tomar varias funciones políticas, socio-económicas y culturales, además de la función religiosa. En el caso de la *Darqāwiyya*, las *zawāyā* del norte actuarían según las circunstancias particulares de cada una y de sus relaciones con los poderes establecidos y con otras de sus homónimas. Especial mención merece también la rama de Tánger, por la importancia estratégica de la ciudad y por su estatuto internacional, en la que confluirán representantes de todas las potencias coloniales y se desarrollarán múltiples estrategias y juegos políticos. En este capítulo también se explican las relaciones de la *ṭarīqa* con el colonialismo francés y su continuo avance desde Argelia. Como muchas cofradías, en un primer momento sus líderes se opusieron al colonialismo galo, pero con el tiempo, fruto de una abrumadora superioridad militar y de la imposibilidad de una actuación conjunta opositora, muchos de estos líderes fueron sometidos a los franceses y entablando relaciones de clientela con ellos. Como consecuencia de esta primera oposición al colonialismo, ya en territorio argelino, la historiografía colonial desarrolló una imagen negativa de los adeptos a la *Darqāwiyya* que se prolongaría hasta

bien entrado el siglo XX, y que sería copiado por un incipiente colonialismo español en Marruecos. Tras explicar el origen y desarrollo de esta imagen, dedicaremos la última parte del capítulo a trazar la evolución de la *ṭarīqa* en Oriente Medio, tras su expansión desde las ramas argelinas.

La segunda parte de la obra trata la historia, desarrollo y evolución de la *ṭarīqa* en el norte de Marruecos ante la penetración colonial hasta la independencia del país en 1956. El capítulo cuatro está dedicado a los Darqāwa del norte desde el establecimiento del Protectorado en 1912 hasta la llamada «pacificación» de la zona en 1927. Se trata de esclarecer cuáles fueron las relaciones de las distintas ramas con los poderes coloniales y con las principales rebeliones que se dieron en la zona, las de Aḥmad al-Raysūnī y ‘Abd al-Krīm al-Jaṭṭābī. A su vez, la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) establecería una estrecha vigilancia de las cofradías en su territorio y sus relaciones con Francia y los rebeldes, y desconfiarían de las *ṭuruq* como agentes de revuelta y descontento, si bien las utilizarían como un medio eficaz de asegurar su penetración en la zona.

El quinto capítulo analiza las relaciones de la Darqāwiyya en la zona del Protectorado español con las autoridades coloniales y con el incipiente nacionalismo marroquí. El bando sublevado trataría de utilizar a las cofradías como un agente de recluta de tropas durante la guerra civil a lo largo de todo el conflicto; a su vez, el bando republicano intentaría organizar varias rebeliones para combatir a los nacionales en el Protectorado, para lo que entraría en contacto con la rama de Tánger y elementos contrarios a la ocupación franquista de la zona. Ya desde principios de los años treinta del siglo XX las cofradías perderían peso e importancia política en detrimento del incipiente nacionalismo marroquí del norte, que pasaría a ser la principal preocupación del poder colonial como elemento desestabilizador de su control sobre el país. Veremos cuáles fueron las relaciones entre franquistas, líderes de la *ṭarīqa* y nacionalistas, las políticas que siguieron los colonizadores para tratar de frenar el avance del nacionalismo y cuál fue la postura de los líderes religiosos ante este nuevo actor político y su progresiva pérdida de influencia. Un último capítulo de conclusiones servirá para establecer algunas reflexiones transversales entre los capítulos que se hayan escapado a lo largo del desarrollo de la tesis, necesarias para conferir un sentido unificador al estudio a modo de epílogo.

Se trata por tanto de establecer el origen y el desarrollo de las ramas de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en la zona norte de Marruecos, que se correspondería con la zona de influencia española y su Protectorado. Analizar los juegos de poder de la cofradía, entendida no como un todo homogéneo sino con sus características particulares en cada región, con las distintas variables que influirán en el comportamiento y en las relaciones que cada rama mantenga con el aparato jalifal (gobierno marroquí de la zona norte), con las autoridades españolas, con los líderes rebeldes que se alzaron en la zona y con el resto de líderes de la cofradía. Todos estos elementos estarán a su vez condicionados por las circunstancias espacio-temporales y sus actuaciones no serán lineales y simples.

Para ello primero debemos trazar la evolución de la cofradía desde sus orígenes, analizar cuáles fueron las relaciones con el Majzén (aparato gubernamental marroquí) desde su creación a su rápida extensión y creciente influencia. ¿Cuál fue la reacción de la *ṭarīqa* ante el colonialismo europeo cada vez más afianzado en el norte de África? ¿Hubo una respuesta conjunta y homogénea de rebelión, como afirman muchos historiadores coloniales? ¿Se oponía la Darqāwiyya sistemáticamente a toda forma de gobierno? ¿Obedecían las distintas ramas a la sede madre de la cofradía o existía rivalidad entre ellas? Una vez esclarecidas estas dudas podremos centrarnos en el estudio de los Darqāwa en el norte de Marruecos y tratar de responder a todas las cuestiones que hemos planteado.

Estado de la cuestión

Se ha escrito mucho sobre la historia política, social y religiosa de Marruecos en la época moderna y contemporánea. En lo que atañe a este estudio, nos interesa ver qué se ha escrito y con qué finalidad sobre las cofradías religiosas musulmanas marroquíes, su praxis política y religiosa y cuál ha sido la relación entre política y religión en Marruecos. A su vez, es necesario diferenciar entre aquellas obras escritas en un período de dominación colonial y otros estudios poscoloniales que afrontan la cuestión con un enfoque y un objetivo distintos. Si abordamos en primer lugar el campo de los estudios sobre cofradías religiosas musulmanas que han tenido lugar en época colonial, la obra más conocida en la época ha sido la escrita por O. Depont y X. Coppolani⁷, que, aunque centrada en Argelia, contiene importantes referencias a Marruecos y el resto de países donde estas cofradías tenían una representación importante. Escrita con una finalidad

⁷ Depont, O. & X. Coppolani, *Les confréries...*

didáctica al servicio del aparato colonial francés, este estudio recorre la historia del sufismo en el norte de África, de la aparición y el desarrollo de las distintas *ṭuruq* y de su peso político y religioso en el momento en el que fue escrito.

Existían pocos estudios previos sobre el tema en los que apoyarse, como el que el capitán francés Édouard De Neveu⁸ había realizado durante la progresiva ocupación de Argelia. Conscientes de la importancia de estas organizaciones en la vida social y política del país, los estudiosos al servicio del colonialismo comenzaron pronto a estudiar sus orígenes, organización y diferencias entre las distintas ramas de las cofradías. Algunas de ellas combatieron al invasor francés y después, como consecuencia de la superioridad militar gala y de la ineficacia del gobierno marroquí para mantener la independencia, acabaron estableciendo relaciones de clientela con el nuevo poder colonial; otras colaboraron desde un principio y facilitaron la penetración. Sea cual fuere su actitud, era importante para Francia conocer las cofradías para poder trazar sus política en consecuencia. A medida que el proyecto colonial en el norte de África (y en otros lugares del mundo musulmán, como lo demuestra la preocupación de otros estudiosos⁹) se afianzaba, nuevas obras específicas de este campo de estudio surgieron progresivamente. Siempre desde un enfoque colonial e instrumentalista, obras como la de Louis Rinn¹⁰ se sucedieron.

A medida que el colonialismo francés avanzaba hacia Marruecos, estas obras fueron ampliando su objeto de estudio y abordaron las especificidades de las cofradías en territorio marroquí. Ya antes de la implantación del Protectorado (1912) encontramos trabajos de este tipo; obras como la de Édouard Montet¹¹ o de carácter más general como la de Edmond Doutté¹², que aborda la relación entre la magia y los cultos populares religiosos del islam marroquí. El conocimiento extraído de la experiencia colonial en Argelia fue aplicado en Marruecos, ya que las *ṭuruq* de ambos países compartían un origen común, si bien, a causa de la evolución histórica y política que siguieron ambos países, las cofradías habían desarrollado sus propias trayectorias y praxis según el territorio en el que operaran¹³. No obstante, los lazos e intercambios

⁸ Neveu, F. É. de, *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*, París, A. Guyot, 1846.

⁹ Le Chatelier, A., *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, París, Ernst Leroux, 1887.

¹⁰ Rinn, L., *Marabouts et khouan...*

¹¹ Montet, É., *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Ginebra, Librairie Georg & Cie., 1909.

¹² Doutté, E., *Magie & religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1909.

¹³ Montet, É., «Les confréries religieuses...

fronterizos eran comunes, y gran parte de la política desarrollada en Marruecos fue fruto de la experiencia argelina, tanto por parte del aparato colonial francés como por los líderes de las cofradías marroquíes.

Hubo quienes presentaron batalla al invasor extranjero, más como un conjunto de *zawāyā* distintas que como una entidad única y coordinada. Sería este el ejemplo de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en la que se centra este estudio, ya que debido a sus múltiples ramas surgidas de la original y a su independencia con respecto a ésta, no se puede hablar de una respuesta común y uniforme a la injerencia del colonialismo. Fruto de esta diversidad, pronto aparecieron estudios específicos sobre las distintas cofradías que operaban en territorio marroquí. Estudios sobre la *ṭarīqa* Šāḍiliyya como el de Alexandre Joly¹⁴, o ya específicos sobre los Darqāwa como el de Napoléon Lacroix¹⁵ o Salmon¹⁶ vieron la luz paulatinamente. Estos primeros estudios comparaban las cofradías musulmanas con las órdenes religiosas de la cristiandad medieval por lo que habían percibido de su organización (la vida común en la *zāwiya* como en el convento, la organización de las tareas de los *ijwān* o hermanos como si fueran los monjes, las sesiones comunes de rezo, la autoridad del jefe de la *zāwiya*...).

Con la consolidación del colonialismo tras la firma del tratado del Protectorado en marzo de 1912 comienza a afianzarse también este campo de estudio sobre las cofradías musulmanas¹⁷. Aunque continúa imperando el instrumentalismo al servicio de la política europea en la zona, los estudios se especializan y cada vez contienen informaciones más específicas¹⁸ y contrastadas. Se producen numerosas obras para la formación del personal de la administración (en su mayoría militar pero con un aumento paulatino de elementos civiles), de temática general pero también específica sobre el rol político de las cofradías marroquíes¹⁹. El autor más conocido y prolífico quizá sea Édouard Michaux-Bellaire (1857-1930), que trabajó para la Résidence Générale (la administración colonial francesa) y destacó por su producción en el campo de los

¹⁴ Joly, A., *Étude sur les Chadouliyas*, Argel, Adolphe Jourdan, 1907.

¹⁵ Lacroix, N., *Les Derkaoua...*

¹⁶ Salmon, G., «La Kherqa des Derqaoua et la Kherqa soufyā», *Archives Marocaines*, vol.2-I (1905), pp. 127-143.

¹⁷ Marty, P., «Les zaouias marocaines et le makhzen», *Revue d'études islamiques*, IV (1929), pp. 575-600; Odinot, P., «Rôle politique des Confréries Religieuses et des Zaouias au Maroc» *Bulletin de la société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1930, pp.37-51.

¹⁸ Lévi-Provençal, É., *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, París, Émile Larose, 1922.

¹⁹ Michaux-Bellaire, É., *Les confréries religieuses au Maroc: conférences faites au cours de perfectionnement*, Rabat, Impr. Officielle, 1923.

estudios religiosos y políticos. Con sus numerosas aportaciones científicas en la publicación de los *Archives Marocaines* contribuyó al conocimiento de territorios y poblaciones que hasta entonces apenas habían sido estudiados por los europeos, y facilitó la misión colonial francesa con sus numerosas obras. Este escritor y explorador francés es quizá la figura más característica de este tipo de científicos al servicio de la acción francesa en el norte de África.

No obstante, también hubo numerosos autores que escribieron sobre las *turuq* y su relación con la política y la sociedad, como George F. Andrews²⁰ que no trabajaban para Francia (Inglaterra y Alemania también tenían intereses políticos y económicos en la zona), o que se interesaron por las prácticas religiosas populares, como el finés Edward Westermarck y su completa obra *Ritual and Belief in Morocco*²¹. No faltaron tampoco estudios más generales sobre la relación entre política y religión en Marruecos que ofrecían un enfoque más general²². A medida que el área de estudios se consolidaba surgían nuevas corrientes de pensamiento con unos enfoques distintos sobre la historia y la evolución de estas cofradías y de los santos²³ y su papel en la sociedad. Quizá el mejor ejemplo sea el escritor Georges Drague²⁴, que se alejaba de otros autores en su crítica a las cofradías como agentes de revuelta contra el colonialismo francés, y que revisando la historia reciente, veía en ellas a colaboradores de la empresa francesa durante la consolidación de su dominio en el país.

El mismo año que se establecía el Protectorado francés en Marruecos, nacía también el Protectorado español en la zona norte del país. Si bien los españoles no habían tenido presencia colonial anterior en el norte de África más allá de algunas plazas fuertes y enclaves costeros, ahora tendrían que ejercer su control sobre una zona más vasta y desconocida. En un primer momento, los estudios sobre política, sociedad y religión marroquíes fueron exportados de la experiencia francesa en Argelia y Marruecos, mediante traducciones y adaptaciones de las obras claves para conocer el territorio y sus habitantes. No obstante, a medida que avanzaba y se consolidaba el colonialismo español en Marruecos, fueron apareciendo autores con producción propia y específica sobre la zona a controlar. En las publicaciones periódicas como la Revista

²⁰ Andrews, G. F., «Islam and the Confraternities in French North Africa», *The Geographical Journal*, vol.47, No.2 (1916), pp. 116-130.

²¹ Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol., California, Macmillan and Co., 1926.

²² Munson Jr, H., *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1946.

²³ Dermenghem, É., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, París, Gallimard, 1954.

²⁴ Drague, G., *Esquisse d'histoire....*

África²⁵ y la *Revista de Tropas Coloniales* estos autores aportaban sus estudios e investigaciones sobre la historia, la política y la sociedad de la zona del Protectorado español.

Teniendo como referentes a los científicos franceses y su ya desarrollada y consolidada labor de investigación²⁶, se fue formando un área de estudios marroquíes al servicio de la administración colonial, controlada principalmente por el estamento militar. Eran estos militares quienes llevaban a cabo la labor de investigación a través de su labor interventora, como Emilio Blanco Izaga y sus estudios sobre el Rif²⁷ o Clemente Cerdeira, que además de traducir obras francesas²⁸ de utilidad para la labor de España en Marruecos, continuaba su producción propia²⁹. Con la «pacificación» de la zona en 1927 y el fin de las hostilidades, se fomentó la labor científica y de investigación sobre el territorio marroquí³⁰. Se establecieron cursos de formación en la Academia de Interventores que deberían preparar a los futuros empleados de la administración colonial sobre el terreno³¹.

En el campo de las cofradías religiosas, la Delegación de Asuntos Indígenas concedió especial importancia al estudio y vigilancia de las mismas³², puesto que fueron vistas durante largo tiempo como agentes de agitación y revueltas contra el colonialismo español. Así lo demuestran los numerosos informes sobre espionaje de las cofradías que se encuentran en el Archivo General de la Administración (AGA), ideología quizá heredada de un primer colonialismo francés y su desconfianza hacia la mayoría de las *turuq*. A su vez, éstas eran vistas como un posible agente de colaboración, y una de las primeras estrategias a seguir y que continuaría a lo largo de todo el Protectorado era la de establecer lazos clientelares con los líderes de las principales cofradías en el campo y

²⁵ Lobera, C., «El interventor y la función interventora de las kabilas», *África* (diciembre 1926).

²⁶ Odinet, P., *El mundo marroquí*, Madrid, Agencia Española de Librería, 1932.

²⁷ Moga Romero, V. & Bravo Nieto, A. (eds.), *Emilio Blanco Izaga, Coronel en el Rif*, Melilla, UNED, Centro asociado de Melilla, 1995.

²⁸ Michaux-Bellaire, É., *Apuntes para la Historia del Rif*, tr. Clemente Cerdeira, Alta Comisaría de España en Marruecos, Madrid, Hércules, 1926.

²⁹ Cerdeira, C., *Apuntes para la historia...*

³⁰ Alta Comisaría de España en Marruecos, Inspección General de Intervención y Fuerzas Jalifianas, *Manual para el servicio del oficial de intervención en Marruecos*, Madrid, Talleres del depósito de la guerra, 1928.

³¹ Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, *Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52*, Tetuán, Imprenta del Majzén, 1952.

³² Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Inspección de Intervención y Tropas Jalifianas, *Cofradías religiosas en Marruecos. Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención. Conferencias del capitán Maldonado*, s.l., s.e., 1932.

la ciudad, como medio para atraerles a su causa y facilitar la penetración y la consolidación de su presencia en el terreno. En este sentido, toda la producción académica colonial española está orientada a ofrecer información sobre su historia, sus prácticas religiosas y su injerencia en la política marroquí³³, con el fin de conocer y atraer a su causa a estas cofradías. No obstante, un tono de desconfianza y vigilancia, pese a la línea colaboracionista general de las *turuq*, imperó en la administración española y en sus mandos militares³⁴.

Sobre la *tarīqa* Darqāwiyya, si bien existen retazos sobre su historia y praxis³⁵, disponemos de poca documentación más que los informes de las intervenciones de la administración³⁶. Durante la guerra civil se trató de utilizar a las cofradías, al igual que a los notables y caídos de las cabilas afectos a España, para la recluta de tropas. Con el triunfo del bando sublevado y la llegada de la dictadura franquista, la ideología de los militares africanistas (oficiales que habían hecho carrera en las colonias africanas, principalmente en Marruecos), se convertiría en la oficial estatal³⁷.

Con la independencia de Marruecos en 1956 se ponía fin a la etapa colonial, pero no sería hasta varios años más tarde cuando comenzarían los estudios revisionistas que pusieran en tela de juicio la historiografía tradicional y el papel de las cofradías religiosas musulmanas en la vida política y social marroquí. Uno de los primeros estudios generales poscoloniales sobre cofradías religiosas fue el de John Spencer Trimingham³⁸, que ofrece un panorama completo de las cofradías religiosas en el mundo arabo-musulmán. Aunque no es específica de Marruecos, esta obra arroja luz sobre la situación de las cofradías tras las independencias consecutivas de las antiguas colonias en Oriente Medio y el norte de África. En la misma línea dos décadas más tarde se encuadra la obra conjunta de Alexander Popovic y Gilles Veinstein, que revisa las concepciones coloniales de las cofradías religiosas musulmanas³⁹. Del mismo modo,

³³ Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*, Tetuán, Imprenta del Majzén, 1950.

³⁴ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods in Moroccan Politics» *Middle East Journal* (enero 1950), pp. 427-446.

³⁵ Capaz, F., «La cofradía Darkauía»...; Oleaga, Fray L., «Aproximación...

³⁶ Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, s.a.

³⁷ García Figueras, T., *Marruecos (la acción de España en el norte de África)*, Madrid, Ediciones Fe, 1941.

³⁸ Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

³⁹ Popovic, A. & G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona Bellaterra, 1997.

la obra de Annemarie Schimmel⁴⁰ sobre la praxis religiosa del sufismo ofrece un nuevo enfoque más actualizado que el de los estudios coloniales, que homogeneizaban en su mayoría las prácticas de la mística islámica.

Más específicos sobre Marruecos y la relación existente entre política y religión son los trabajos de Vincent J. Cornell⁴¹ y Julia Clancy-Smith⁴², que superan antiguas teorías existentes en el campo, como la dicotomía entre las zonas controladas por el aparato administrativo del Estado (*majzan*) frente a otras que escapan a su control (*sība*), y plantea unas relaciones más complejas y en constante mutación. A un nivel más general, se reescribió la historia precolonial del norte de África alejada ya de los intereses de dominación política de la época anterior. Trabajos como los de Edmund Burke III⁴³, Julia Clancy-Smith⁴⁴ o Susan G. Miller y Amal Rassam⁴⁵ revisan ciertos acontecimientos y períodos históricos claves para entender la posterior reacción al colonialismo y el comportamiento de la sociedad magrebí en general y marroquí en particular ante la ocupación extranjera. Se cuestionaron las teorías y corrientes establecidas acerca de las relaciones entre los poderes coloniales y la población protegida⁴⁶ y se cuestionaron teorías aceptadas anteriormente.

También en el campo de estudios españoles se realizaron revisiones de la historia del Protectorado y de la época colonial⁴⁷. Como había imperado un enfoque militarista en los estudios y la censura de la dictadura limitaba la libertad para ofrecer otros enfoques, no fue hasta el final de la misma cuando comenzaron estas revisiones.

⁴⁰ Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2002.

⁴¹ Cornell, V. J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.

⁴² Clancy-Smith, J. A., «Saints, Mahdis and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth-Century North Africa», E. Burke III & I. Lapidus (eds.), *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 60-80.

⁴³ Burke III, E., *Prelude to Protectorate in Morocco. Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

⁴⁴ Clancy-Smith, J. A., *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.

⁴⁵ Miller, S. G. & A. Rassam, «The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century», *The International Journal of African Historical Studies*, vol.16, No. 1 (1983), pp. 25-38.

⁴⁶ Bidwell, R., *Morocco Under Colonial Rule. French Administration of Tribal Areas 1912-1956*, Londres, Frank Cass, 1973.

⁴⁷ Morales Lezcano, V., *El final del Protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1998.

Desde entonces se ha escrito mucho sobre la organización del Protectorado español⁴⁸, las campañas militares, sus motivaciones y la política de la época que influyeron en la entrada de España en esa empresa colonial⁴⁹. Como es evidente, fruto de estas limitaciones (censura, enfoque colonial militarista) los estudios anteriores carecían de una visión de conjunto y desinteresada a la hora de explicar los procesos y las relaciones de poder que mantenían los actores coloniales con el resto de implicados. Autores como María Rosa de Madariaga han revisado la historia de la guerra del Rif (1909-1927)⁵⁰, la implicación de tropas marroquíes en la guerra civil española⁵¹ y las figuras de algunos líderes rebeldes que se enfrentaron al Protectorado, como Aḥmad al-Raysūnī y el rifeño ‘Abd al-Krīm al-Jaṭṭābī⁵². Todos estos trabajos, junto con algunos especializados en el funcionamiento de la maquinaria colonial⁵³, han marcado un nuevo período revisionista sobre la historia colonial española en el norte de Marruecos. Se han abordado también las relaciones existentes entre poder y religión históricamente hasta la implantación del Protectorado⁵⁴, el desequilibrio de poderes al entrar en escena el colonialismo y el nuevo panorama político.

Fruto del mismo período de revisionismo, en el campo de la antropología surgieron nuevos enfoques, del que quizá el mayor exponente en estudios sobre el Rif sea David M. Hart, que estudió a fondo las estructuras tribales de la montaña norteña marroquí⁵⁵. Le sucedieron otros autores que aportaban nuevas pruebas y cuestionaban las asunciones antropológicas pasadas⁵⁶, trabajos sobre las poblaciones que estuvieron bajo protección colonial española y francesa y que son necesarios para obtener una

⁴⁸ Villanova, J. L., *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

⁴⁹ Morales Lezcano, V., *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*, Granada, Universidad de Granada, 2002.

⁵⁰ Madariaga, M. R. de, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, UNED, Centro asociado de Melilla, 2009.

⁵¹ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco...La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2002.

⁵² Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

⁵³ Villanova, J.L., *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

⁵⁴ Sánchez Sandoval, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz, Quorum, 2004.

⁵⁵ Hart, D. M., *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Granada, Universidad de Granada, 1997; Hart, D.M. & R. Ahmed, (eds.), *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999.

⁵⁶ Gómez Pellón, E. & A. González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011.

visión de conjunto de la sociedad⁵⁷. El objeto de investigación abarcó a grupos tradicionalmente desplazados por la historiografía colonial como las mujeres y algunas zonas anteriormente más desconocidas⁵⁸. Trabajos indispensables como el de Josep Lluís Mateo Dieste⁵⁹ han estudiado, desde una perspectiva antropológica e histórica, las relaciones entre los representantes del colonialismo español (militares en su mayoría) y las estructuras de poder tradicionales marroquíes (caídes, líderes de cofradías, jerifes) y los nuevos poderes emergentes como el nacionalismo de la zona norte⁶⁰.

Dentro de todos estos estudios poscoloniales también los hubo específicos de la *ṭarīqa* Darqāwiyya y sus distintas ramas⁶¹, si bien no estuvieron centrados en el norte de Marruecos o directamente relacionados con el colonialismo español, como el de Salem Ben M'barek⁶². Además de las entradas en las dos ediciones de la *Encyclopaedia of Islam* sobre la cofradía⁶³, Frederick de Jong ha estudiado su implantación y evolución en Egipto⁶⁴, y Titus Bruckhardt ha traducido las cartas del fundador de la *ṭarīqa*, Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī⁶⁵, y otro trabajo sobre su vida con un nuevo e interesante enfoque ha sido realizado por Najiba Agherrabi⁶⁶. Recientemente, el ya mencionado Mateo Dieste ha publicado un trabajo sobre la ‘Alawiyya en la zona norte de Marruecos⁶⁷, una cofradía que hunde sus orígenes en la Darqāwiyya. Se ha estudiado más en profundidad la figura del sufi darqāwī Aḥmad Ibn ‘Aṣṣibā⁶⁸, figura importante de la *ṭarīqa*, y se ha

⁵⁷ Ramírez, Á. & B. López García, *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

⁵⁸ González Vázquez, A., *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2015.

⁵⁹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2003; «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado», *Awraq*, nº5-6 (2012), pp. 79-96.

⁶⁰ Morales Lezcano, V., *El final del Protectorado...*

⁶¹ Peyron, M., «Derkaoua, Derqaoua, Darqawa», *15/ Daphnitae-Djado*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. 15, 1995.

⁶² Ben M'barek, S. « Les Derqawa », *Bulletin de la Sociologie et de Géographie du Maroc*, 2 (1961).

⁶³ Cour, A., «Derkāwā», *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, vol. II (1913-1936) pp.946-949; Le Tourneau, R., «Darkāwa», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leiden: E.J. Brill, vol. II (1960-2005), p. 160.

⁶⁴ Jong, F. de, «Materials Relative to the History of the Darqāwiyya Order and Its Branches», *Arabica*, T.26 Fasc. 2 (junio 1979), pp. 126-143.

⁶⁵ Burckhardt, T., *Cartas de un maestro sufi. El shaykh al-‘Arabī ad-Darqāwī*, Palma de Mallorca, Ediciones de la Tradición Unánime, 1991.

⁶⁶ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī*, Rabat, Dar Lamane, 2010.

⁶⁷ Mateo Dieste, J. L., *Entre el cielo y la tierra. La tariqa ‘Alawiyya en el Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura y Festejos, Servicio de Publicaciones, 2016.

⁶⁸ Michon, J-L., *The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn ‘Ajība*, Kentucky, Fons Vitae, 1999; Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la

publicado un conjunto de estudios dedicados a la Šādiliyya, origen de esta cofradía⁶⁹. Cabe destacar la monografía sobre la *ṭarīqa* en la importante ciudad de Tánger realizada por Ahmed Ktiouet⁷⁰, muy útil para este estudio.

Además, tanto o quizá más importantes son los estudios revisionistas realizados por los propios marroquíes sobre una etapa crucial de su historia. Sobre el papel de la *zāwiya* en la sociedad, Muḥammad Ḍarīf revisa las concepciones establecidas sobre su función⁷¹, y también desde el papel de la *zāwiya* en Tetuán, al-Wazzānī trazaba la historia religiosa de la ciudad⁷². Mohammed Cherif ha explorado las relaciones históricas entre el poder y el sufismo en el norte de África⁷³, y Muḥammad al-Jābirī ha revisado estas relaciones con la aparición de la *salafīyya* en el Magreb y sus encuentros con las cofradías⁷⁴. El ensayo de Abdallah Laroui sobre la historia del Magreb cuestiona los presupuestos tradicionalmente aceptados para la narrativa histórica sobre el norte de África⁷⁵, y su obra sobre la relación de la religión con el nacionalismo marroquí⁷⁶, junto con la de Mohammed Tozy, constituyen los principales referentes nacionales sobre el asunto⁷⁷. La revisión ha llevado a cuestionar la historiografía sobre las relaciones coloniales⁷⁸ y la historia contada por el bando vencedor⁷⁹, así como ha permitido que nuevos enfoques sobre el papel político y religioso de las cofradías religiosas y su relación con el Majzén hayan visto la luz⁸⁰.

Sobre las reacciones de los marroquíes a la penetración francesa y su resistencia, la reveladora obra del profesor Mohammed Bokbot arroja una nueva luz sobre los presupuestos basados en los títulos coloniales⁸¹. En esta línea, Abdelilah Bouasria

Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qurʾān al-majīd d' Aḥmad Ibn 'Ajība (m.1203/1809)», *Studia Islamica*, vol.107 No. 2 (2012), pp. 209-234.

⁶⁹ Geoffroy, E., *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005.

⁷⁰ Ktiouet, A., *La Zawīyya Assidiqiyya de Tanger*, Casablanca, Afrique Orient, 2010.

⁷¹ Ḍarīf, M., *Mu'assasat al-zawāya...*

⁷² Al-Wazzānī, T., *Az-Zāwiya*, Tetuán, Maktabat an-Našr, 1942.

⁷³ Cherif, M., *Al-taṣawwuf wa-l-sulṭa bī-l-Magrib al-muwaḥḥidī*, Al-Qarnayn 6-7/12-13m.

⁷⁴ 'Ābid al-Jābirī, M., *al-Ḥaraka al-salafīyya wa-l-jamā'āt al-dīniyya al-mu'āšira fī-l-Maghrib*, Beirut 1987.

⁷⁵ Laroui, A., *Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Madrid, Mapfre, 1994.

⁷⁶ Laroui, A., *Marruecos: islam y nacionalismo. Ensayos*, Madrid, Mapfre, 1994.

⁷⁷ Tozy, M., *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

⁷⁸ Benjelloun, A., *Le Patriotisme marocain face au protectorat espagnol*, Rabat, El ma'arif Al Jadida, 1993.

⁷⁹ Kharchich, M., *La France et la guerre du Rif 1921-1926*, Tánger, Altopress, 2013.

⁸⁰ Ferhat, H., «Cherifisme et enjeux du pouvoir», *Oriente Moderno*, XVIII, 2 (1999), pp.473-483; *Le Sufisme et le Zaouyas au Maghreb. Mérite Individuel et Patrimoine Sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.

⁸¹ Bokbot, M., *Muqāwamat al-hawāmish al-ṣaḥrāwīyah lil-isti'mār, 1880-1938: ṣafaḥāt majhūlah min ṣumūd qabā'il al-tukhūm al-sharqīyah min Tāfilālt ilā Wād Nūl*, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2005.

también ha contribuido a la revisión de las relaciones entre sufismo y política en la era moderna⁸². En lo que se refiere a la revisión de la documentación y la historiografía colonial a la hora de construir el discurso histórico, el trabajo de Youssef Akmir sobre las fuentes documentales aporta una nueva luz a la instrumentalización de dichas fuentes⁸³. Además de estos estudios, el completo trabajo de Abdellah Hammoudi⁸⁴ sobre las relaciones tradicionales en el sufismo entre el maestro y su discípulo extrapolado al resto de organizaciones sociales, ha sido de gran utilidad a la hora de analizar este tipo de relaciones en época colonial.

Tras este breve recorrido por las obras y estudios más destacados sobre el campo que abarca este estudio, consideramos que es necesario un trabajo específico sobre la *ṭarīqa* Darqāwiyya y sus ramas en la zona de influencia del Protectorado español, que recoja los datos e informaciones aportados con anterioridad y los interprete a la luz de los nuevos aportes revisionistas que han permitido hallar un enfoque distinto sobre el tema de la relación entre religión y política en el Marruecos colonial. Tal estudio en profundidad permitirá esclarecer cuáles fueron estas relaciones, el comportamiento de los principales líderes de las ramas de la cofradía con los poderes tradicionales y con el colonialismo español, y cuál fue la actitud de este colonialismo frente a la fuerza política y religiosa que suponía la Darqāwiyya.

Marco teórico y metodológico

Antes de abordar el estudio, conviene detenerse en algunas aclaraciones teóricas y líneas de pensamiento que han contribuido al desarrollo de este campo de estudio y a su avance. El concepto de *ṭarīqa* hace referencia no sólo al método, camino, que enseña un maestro sufí como forma de alcanzar la iluminación divina en un marco de misticismo musulmán, sino que también se refiere a la institución que se crea y organiza a su alrededor. Una *ṭarīqa*, entendida en este sentido como cofradía religiosa musulmana, se puede enmarcar en una de las categorías establecidas por Mark Sedgwick en su trabajo sobre las organizaciones en el mundo musulmán⁸⁵. Se trata de

⁸² Bouasria, A., *Sufism and politics in Morocco. Activism and Dissent*, Londres, Routledge 2015.

⁸³ Akmir, Y. «La aportación documental a la historia de Marruecos pre-colonial», *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 15 (2004), pp. 13-27.

⁸⁴ Hammoudi, A., *Maestro y discípulo: fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Madrid, Anthropos, 2007.

⁸⁵ Sedgwick, M., «Establishments and Sects in the Islamic World», P. Charles Lucas & T. Robbins, *New Religious Movements in the 21st Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004, pp. 283-312.

una organización voluntaria, con un principio de compañerismo entre sus miembros, con una organización coherente y con una tensión existente entre ella y el poder establecido o su entorno sociopolítico. A estas características, habría que añadir el exclusivismo en relación a la norma que prevalece en su existencia, el voluntarismo de la institución (no se obliga a nadie a pertenecer a la *ṭarīqa*), la posibilidad de disciplina dentro de la orden y el hecho de suponer una fuente primaria de identidad social para sus miembros⁸⁶.

En un primer estado, la *ṭarīqa* o su *ṣayj* crearán cierto grado de tensión con el ambiente religioso puesto que sus enseñanzas o prácticas diferirán de algún modo en lo que es generalmente aceptado por el sistema religioso de la época. En el caso de la Darqāwiyya, podemos señalar el carácter de renovador o *muṣaddid* de Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, que calificaba su época como un «tiempo de oscuridad» y buscaba romper con ese estado de las cosas mediante un retorno a las prácticas primarias de la Šāḍiliyya. Además, por su rápido crecimiento, atraería la atención del Majzén y entablarían diversas relaciones que van desde la colaboración (con el sultán Mūlāy Sulaymān haciendo intervenir a al-Darqāwī en el conflicto con uno de sus hermanos), hasta el enfrentamiento (con el mismo sultán encarcelando al *ṣayj* tras una revuelta).

Con el tiempo y cuando la *ṭarīqa* crece en fama y extensión, su membresía se torna menos voluntaria que al principio; muchos adeptos se afilian por lazos de familia, porque es la cofradía mayoritaria en su localidad o porque la afiliación puede suponer ventajas socioeconómicas. En este aspecto, es habitual que en una cabila o fracción, una cofradía sea mayoritaria porque las grandes familias pertenecen a ella, y afiliarse conlleva prestigio social y posibles beneficios económicos. Probablemente el sucesor del *ṣayj* será un personaje con menor carisma, y el grado de compromiso de sus seguidores habrá decaído. Continuará siendo un cuerpo que anima al compañerismo, pero que no estará en tensión con su entorno, y por tanto no cumplirá las características que tenía en un primer estado, desarrollando solamente algunas y de forma atenuada⁸⁷.

En última instancia, una *ṭarīqa* dejará de cumplir las características cuando, tras varias escisiones de la rama madre, exista un gran número de *ṭuruq* denominándose como *ṭarīqa* Darqāwiyya, por ejemplo, pero sin tener enlaces o relaciones significantes

⁸⁶ Wilson, B. R., *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 3.

⁸⁷ Sedgwick, M., «Establishments and Sects...», p. 303.

con el resto de escisiones (incluso entablando relaciones de competitividad). En este punto, el atributo Darqāwiyya indica un linaje o procedencia, no un cuerpo organizativo único. En este último estado se encontraría la *ṭarīqa* cuando los discípulos del *ṣayj* al-Darqāwī funden sus propias *zawāyā* en sus lugares de origen o donde se hayan establecido tras haber aprendido de su maestro. Aquí, las particularidades de cada momento y lugar afectarán a las decisiones de sus líderes, y no se seguirá una política o pauta comunes a la hora de actuar; no habrá un único líder a la cabeza de la cofradía ni se podrá hablar de una acción conjunta de la Darqāwiyya.

Como institución activa y que forma parte de su entorno, la *ṭarīqa* tomará unas posturas determinadas y desarrollará sus actividades siguiendo una línea de acción concreta, que responderá a las necesidades y objetivos del momento. Este conjunto de estrategias, respuestas y decisiones a la hora de relacionarse con el resto de actores sociopolíticos y religiosos se considera la praxis de la cofradía. Entendemos por praxis religiosa, en primer lugar, el conjunto de enseñanzas transmitidas, prácticas religiosas y rituales internos y externos, así como las posturas tomadas en lo que concierne al ámbito religioso en el que se enmarca la *ṭarīqa* como institución musulmana. Se trata de las posiciones que los líderes de la cofradía toman frente a otras posturas o movimientos religiosos, acontecimientos o interpretaciones de la religión que difieran de las suyas propias. La praxis religiosa también abarca las opiniones que estos líderes de la *ṭarīqa* tienen del estado de la religión en su entorno, la religiosidad de sus coetáneos... así como los fines que se pretenden alcanzar mediante las prácticas religiosas y rituales que tienen lugar en el seno de la cofradía y que constituyen uno de los medios por los que se crean los lazos de pertenencia social al grupo y de distinción del resto de la sociedad.

Por praxis política de la *ṭarīqa* entendemos el conjunto de estrategias, acciones y posturas tomadas por los líderes y sus adeptos ante un evento, acontecimiento o cambio de relevancia política en su entorno de actuación. Este cambio tendrá consecuencias sobre el conjunto de la población, y por tanto sobre la organización como tal y sus afiliados. En este aspecto, no es necesario tener una estrategia política previa para adoptar una postura política, puesto que ésta se puede adquirir una vez que se desarrollen los acontecimientos, y dicha postura continuaría englobándose en el concepto de praxis política. En el caso concreto de la Darqāwiyya, no podremos hablar de una única praxis política, puesto que debido al alto nivel de segmentación en distintas ramas desde su fundación, tendremos que hablar de las prácticas políticas de

los líderes de cada ramificación, además de las políticas adoptadas por la rama madre, los descendientes de Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī. En consecuencia, las posturas tomadas por los dirigentes de estas distintas ramas (Tánger, Tetuán, Tušgan, Karkar... todas ellas ramificaciones de la *zāwiya* madre situada en Banī Zarwāl) obedecerán a las circunstancias sociopolíticas, económicas y religiosas de su entorno y a los objetivos de sus líderes.

En lo que se refiere a los estudios específicos, la primera aproximación europea académica al campo de las cofradías religiosas musulmanas tuvo lugar durante el comienzo de la época colonial, y nace con un claro sentido instrumental⁸⁸. Se trataba de conocer y entender el funcionamiento de estas instituciones y su papel en la vida sociopolítica de los territorios que se pretendían colonizar (o que ya se estaban colonizando). Como consecuencia de su utilidad primaria, estos estudios estarán enfocados a analizar el funcionamiento de las cofradías, su jerarquía, su extensión geográfica y alcance social... siempre desde el prisma de la sospecha y la creencia de la oposición sistemática de estas organizaciones a toda forma de gobierno «civilizador» (pues la gran mayoría se oponían al avance y ocupación de Francia en Argelia). Como resultado, la gran mayoría de los escritos coloniales de esta época refleja los miedos a la disidencia y la resistencia contra el gobierno colonial y, por extensión, contra las nociones positivistas de avance y desarrollo, materializadas en la «misión civilizadora» francesa. Las *turuq* fueron estudiadas y clasificadas en términos de su capacidad para organizar una resistencia o por la posibilidad de atraerlas a la integración y expansión colonial, mientras que su principal razón de ser residiría en frenar la expansión del gobierno colonial. Así, las cofradías eran vistas como inherentemente contrarias a la modernidad, y representaban los elementos más fanáticos y xenófobos de la sociedad argelina y marroquí.

Por su clara finalidad práctica, los primeros estudios se realizarán sobre las cofradías en territorio argelino y las presentes en el sureste marroquí, punto de inicio de la conquista y ocupación del país vecino. Puesto que la gran mayoría de *turuq* argelinas estaban presentes también en Marruecos, las enseñanzas extraídas en un primer momento se extrapolarán en un primer momento a las cofradías marroquíes. Será

⁸⁸ Como ejemplo de estudios instrumentales: Neveu, F. É. de, *Les Khouan...*; Rinn, L., *Marabouts et khouan...*; Depont, O. & X. Coppolani, *Les confréries...*; Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique*, 2 vol., París, Challamel, 1899.

algunos años más tarde, finalizada la colonización de Argelia, cuando se inicien las investigaciones sobre las peculiaridades del culto a los santos en Marruecos⁸⁹. Fruto de su intención política, los estudios sobre el sur y centro marroquíes serán más abundantes en una primera época que aquellos centrados en la parte septentrional, aunque no faltarían estudios específicos sobre Tánger o la montaña rifeña. En ambos casos, el objetivo era similar: conocer las poblaciones, la geografía y los grupos de poder de la sociedad que se quiere dominar. En estos estudios abundan las informaciones cuantitativas sobre población, recursos, orografía e hidrografía y todos los elementos que pudieran ser decisivos a la hora de emprender una estrategia de ocupación.

Durante la fase de ocupación y conquista y del establecimiento de los Protectorados hasta finales de los años veinte, la concepción colonial imperante sobre las cofradías seguía siendo la anterior. La mayoría de las *turuq* eran vistas como asociaciones de musulmanes xenófobos que odiaban la presencia extranjera y que tramaban continuamente revueltas contra el colonizador. Pese a que muchas de ellas habían entablado relaciones de clientela con Francia y España, de las que obtenían beneficios económicos a cambio de mantener la paz en las cabilas (o la ausencia de rebeliones contra el ocupante), los servicios de información seguían desconfiando de sus líderes. Esto podía deberse al gran peso social y religioso que tenían algunas de las cofradías, y a un temor a que sus líderes pudieran sublevar a una parte importante de la población. No obstante, con el nacimiento del movimiento nacionalista, con sus particularidades en la zona norte y sur, fruto de las fronteras coloniales, las autoridades francesas y españolas cambiarían su actitud hacia las cofradías. Sintiendo una amenaza cada vez mayor por el aumento de apoyo y popularidad del nacionalismo marroquí, los colonizadores se volverían hacia los líderes de las cofradías y enarbolaban un nuevo discurso en el que estas instituciones se presentarían como los únicos garantes de la tradición y la religiosidad marroquí. No obstante, el hecho de oponer a estas dos fuerzas sociales, políticas y religiosas, y presentarlas como dos bloques antagónicos, no harían disminuir la vigilancia sobre las cofradías. Tampoco esa oposición sería real, y los contactos entre miembros del movimiento nacionalista y las cofradías serían frecuentes; en lugar de conformar una ruptura, ambas realidades eran un continuo. A menudo los nacionalistas estaban afiliados a una *tarīqa* o habían asistido a sus reuniones y

⁸⁹ Podemos citar por ejemplo los trabajos de Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique*, 2 vol., París, Challamel, 1899; Montet, É., *Le Culte des saints musulmans...*; «Les confréries religieuses de l'islam marocain...».

mantenían contactos con los líderes y miembros influyentes de la cofradía. A su vez, éstos compartirían, en varios casos, las reivindicaciones de autonomía e independencia del movimiento nacionalista.

Con la independencia del país y el paso de los años, nuevos estudios revisionistas sobre la historiografía y la época colonial vieron la luz paulatinamente, y aún hoy asistimos a la revisión de ciertas realidades, acontecimientos y posturas políticas y religiosas, relacionados con el rol de las cofradías, que en la era colonial se daban por hecho. Entre estos trabajos podemos señalar la obra del antropólogo Edward Evans-Pritchard sobre la Sannūsiyya de Libia y su papel en la época colonial y en la formación del posterior Estado moderno libio⁹⁰. En esta línea, señalamos también el trabajo sobre la Tiḡāniyya de Jamil Abu-l-Nasr⁹¹, que traza la historia de la *ṭarīqa* y sus implicaciones políticas con el Imperio otomano, los sultanes de Marruecos y la injerencia colonial francesa desde una perspectiva que critica las asunciones coloniales sobre el papel de la cofradía.

Otro de los estudios reveladores sobre el papel de un líder de *ṭarīqa* en la época precolonial es el de Sahar Bazzaz sobre Muḥammad al-Kattānī (1873-1909)⁹². El autor aborda el rol del sufí como un actor político en una época conflictiva como es el fin del siglo XIX en Marruecos. Partiendo de las bases de su poder y autoridad como *ṣarīf* y como erudito de las ciencias islámicas y el misticismo, discute cómo desafió a las estructuras de poder existentes y acusó al sultán de vender su país al colonialismo. Un ejemplo de obra revisionista sobre la visión colonial de las cofradías es el realizado por Vincent Crapanzano sobre los Ḥamadša⁹³. Desde un enfoque antropológico, cuestiona las concepciones coloniales que consideraban a los miembros de esta cofradía, por sus rituales y actividades extáticas, como incivilizados y heterodoxos. En esta línea revisionista antropológica, los trabajos de Dale F. Eickelman⁹⁴ ofrecen una nueva visión sobre las relaciones humanas en las sociedades norteafricanas que en época colonial no se habían tenido en cuenta. Analiza los lazos personales, entre otros ámbitos, de las

⁹⁰ Evans-Pritchard, E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

⁹¹ Abun-Nasr, J., *The Tijaniya: A Sufi order in the Modern World*, Londres, Middle Eastern Monographs, 7, Royal Institute of International Affairs, 1965.

⁹² Bazzaz, S., *Challenging Power and Authority in pre-Protectorate Morocco: Shaykh Muḥammad al-Kattānī and the Ṭarīqa Kattāniyya*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 2002.

⁹³ Crapanzano, V., *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1973.

⁹⁴ Eickelman, D. F., *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra, 2003; *Moroccan Islam: Traditional Society in a Pilgrimage Centre*, Austin, University of Texas Press, 1976.

poblaciones con las instituciones religiosas de su entorno, así como las relaciones que existieron entre colonizadores y colonizados.

Todos estos estudios poscoloniales cuestionan la visión de la primera historiografía (francesa en su mayoría) sobre el papel de las cofradías durante la ocupación europea del norte de África, y mediante el estudio de fuentes primarias, en muchos casos omitidas u olvidadas durante la elaboración de los primeros trabajos a los que hemos hecho referencia. Además de estas fuentes, abordaron los estudios coloniales desde una perspectiva crítica y tuvieron en cuenta otros factores y variables que no se habían relacionado hasta el momento con las teorías existentes, por lo que pudieron ofrecer nuevos enfoques a la interpretación y visión tradicionales.

Siguiendo esta línea de revisión de las teorías coloniales, se desprende que como institución social y religiosa muy influyente en la vida sociopolítica del norte de África, con la legitimidad de sus líderes basada en la ascendencia del Profeta (*šurafā*) y en sus conocimientos de las ciencias religiosas y de las enseñanzas místicas, la Darqāwiyya, al igual que otras cofradías influyentes, ha entablado relaciones con el sultanato desde que tuvo un peso y una importancia suficientes para ser considerada como un grupo que podría desafiar a la autoridad establecida. Estas relaciones no han sido lineales ni continuas, dependiendo de varios factores y circunstancias. Con la aparición del nuevo actor colonialista, dichas relaciones de poder se alteran y se reconfiguran.

Fruto de esta concepción del estudio e investigación al servicio del interés colonial, se creará una imagen negativa y de peligro de cofradías como la Darqāwiyya que en el momento de la penetración desafiaron a la potencia gala en su avance por territorio norteafricano. Gracias a la gran cantidad de discípulos procedentes de todo el norte de África que tuvo al-Darqāwī, a su muerte la *tarīqa* se fragmentó en numerosas ramas que siguieron las políticas y actuaciones que marcaron sus líderes, según las circunstancias del momento y el lugar. Sin embargo, esa imagen formada en un primer contacto del colonialismo con los Darqāwa, tendría un carácter generalizador que abarcaría las ramas fragmentadas.

Pese a que las relaciones de poder fueran evolucionando y se establecieran lazos de clientela entre las cofradías y los franceses, esa imagen primera cargada de negatividad continuó vigente hasta la aparición de un nuevo actor en el panorama político marroquí, el nacionalismo. A su vez, la concepción negativa de los Darqāwa fue

importada por el colonialismo español en la zona norte, que pese a entablar relaciones de colaboración y clientela con los líderes de las ramas del norte, seguiría una línea general de desconfianza y vigilancia. Del mismo modo, esta imagen cambiaría a partir de los años treinta por la aparición del nacionalismo, aunque no desplazaría a las cofradías del punto de mira de los servicios de información. Por su historia y desarrollo específicos, el colonialismo español intentaría atraer a las cofradías para garantizar la recluta de marroquíes para la guerra civil española en el bando sublevado, y a su vez trataría de oponerlas al incipiente movimiento nacionalista. Pero, aunque estas relaciones fueran presentadas como posturas opuestas y dicotómicas, los contactos entre nacionalistas y líderes religiosos demuestran que dichas relaciones fueron más complejas y variables que lo que la postura oficial colonial quería presentar.

A modo de resumen, diremos que no se puede hablar de una cofradía unificada y bajo un único liderazgo al hablar de la Darqāwiyya. Debido a su alto grado de ramificación, cada una de las ramas surgidas de la escisión obedecerá a unos intereses y política propios, y por tanto no tiene sentido esa imagen negativa del adepto darqāwa del colonialismo, puesto que no existe tal modelo único de adepto. La cofradía en tanto que institución no es una entidad monolítica y atemporal, sino que se adaptará a las circunstancias cambiantes de su ambiente, y será consciente de los peligros y oportunidades que se le planteen, y de ello dependerá, junto con el prestigio de sus líderes y su habilidad política y religiosa, que una *ṭarīqa*, una de sus ramas o incluso una *zāwiya* sobreviva y gane peso, o desaparezca o sea eclipsada por otra. En el caso de los Darqāwa del norte de Marruecos, su praxis política y religiosa está marcada por esta adecuación a las circunstancias cambiantes y específicas de cada rama, entablando relaciones de colaboración ocasional, clientelismo u oposición al colonialismo y a las revueltas que tuvieron lugar en la zona.

En cuanto a la metodología seguida para la elaboración de esta tesis, dada la naturaleza multidisciplinar del estudio, hemos utilizado varios recursos. Se han consultado fuentes primarias escritas en lengua árabe, la mayoría de ellas estudios poscoloniales y revisionistas. Además de las obras de época colonial, escritas en francés, inglés y español, se han utilizado trabajos de múltiples disciplinas que pudieran ofrecer una visión completa del período estudiado: obras de historia, antropología, filología y dialectología, monografías y biografías, obras de arquitectura y planificación colonial y estudios etnográficos. Todas ellas han sido consultadas en los principales

archivos y bibliotecas españoles (Biblioteca Nacional de España, Archivo General de la Administración, Biblioteca Islámica AECID), en los archivos del norte de Marruecos (Biblioteca General de Tetuán, Instituto Cervantes de Tetuán, Biblioteca Daoudiyya, Biblioteca de Abdeljalek Torres, Universidad Abdelmalek Essaâdi) y en distintas actividades englobadas en el trabajo de campo realizado: visita a las *zawāyā* de Tánger y Tetuán, entrevistas y examen de colecciones privadas.

Capítulo I

Marruecos durante la aparición de la *ṭarīqa*

Para poder comprender el estado de las cosas en Marruecos en la época de la fundación de la *ṭarīqa* es necesario remontarse a la primera mitad del siglo XVIII y acercarse a la situación política, económica, social y religiosa que heredaría Mūlāy Sulaymān, el sultán con el que se cruzará el camino del *ṣayj* al-Darqāwī. Analizar la situación estratégica de la *zāwiya* madre y la cabila de Banī Zarwāl para entender el conjunto de las relaciones entre al-Darqāwī y el sultán Mūlāy Sulaymān. En este aspecto, explorar las implicaciones históricas del jerifismo y su importancia política y religiosa en Marruecos, nos permitirá abordar la estrategia política, si la tuvo, de al-Darqāwī ante los acontecimientos de su época y ofrecer una visión de conjunto de la situación sociopolítica y religiosa de la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX.

I.1. Un período incierto: inestabilidad, revueltas y luchas dinásticas

El reinado de Mūlāy Ismāʿīl (1672-1727) es un momento clave para la historia de Marruecos: habiendo heredado el poder de su hermano Mūlāy al-Rašīd, los cimientos de su autoridad eran su prestigio de jerife y la fuerza armada. Había aprendido de sus años de formación que el control del comercio extranjero era indispensable para la integridad territorial del país, junto a la formación de un nuevo ejército, la anulación de la influencia política de las cofradías y la imposición de un duro sistema fiscal¹. Quizá la reforma más conocida de su reinado sea la creación del poderoso ejército de esclavos, los ʿAbīd al-Bujarà (conocidos así en referencia al libro sobre el que juraban fidelidad al sultán), cuyo sistema de reclutamiento recordaba al de los jenízaros otomanos. Los distribuyó acuartelándolos por todo el territorio para controlar cualquier revuelta, y al haber sido reclutados del exterior y no estar vinculados a ningún grupo social ni tribu del territorio que debían mantener dominado, se garantizaba en teoría su neutralidad y fidelidad al sultán.

De otra parte, el jerifismo sirvió como contrapeso al protagonismo del culto a los santos y a la preponderancia de las cofradías. Éste sufrió dos duros golpes, al tener que

¹ Laroui, A., *Historia del Magreb: desde os orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Madrid, Mapfre, 1994, p. 262.

trasladar las hermandades sus sedes centrales a Fez (para un mayor control y para minar su omnipresencia territorial) y al obtener numerosos éxitos militares el nuevo ejército, objetivos que los dilatados esfuerzos de los morabitos no habían sido capaces de alcanzar². Ismāʿīl instituyó un sistema fiscal opresivo con nuevas tasas en el comercio interior y exterior; también estableció la *nāʿiba*, una categoría de impuestos destinados a sufragar gastos extraordinarios, dirigidos en este caso a sufragar la economía de guerra. Pero a la larga, sus medidas tuvieron unas consecuencias nefastas para Marruecos. Al enviar a los esclavos a servir en el ejército, faltaba mano de obra para la agricultura; las cofradías religiosas, aparecidas ante la invasión extranjera cuando el Estado se desintegraba, no serían capaces de actuar ahora como fuerza cohesionadora si fallaba el principal pilar de este nuevo Estado, el ejército. Los impuestos eran exagerados y no se correspondían con la realidad económica de la mayoría del país, y no eran capaces de mantener un aparato estatal tan costoso. La falta de lazos sociales del nuevo ejército produjo el efecto contrario a la lealtad, ya que al no estar vinculados con ningún grupo más que por el interés económico, éstos podrían venderse al mejor postor³; a la muerte de Ismāʿīl el país entró en un período anárquico en el que los ʿAbīd al-Bujarā hacían y deshacían a su antojo. Durante este período de interregno anárquico, el ejército utilizaba a los candidatos al trono para su propio beneficio, nombrando gobernante a quien estuviera dispuesto a conceder y mantener sus privilegios. Con la familia real instalada en Tāfilalt (de donde había salido la dinastía ʿAlawī), los ʿAbīd iban escogiendo de entre los candidatos, devolviéndoles cuando no se adaptaban a sus exigencias o voluntad⁴. Uno de ellos, Mūlāy ʿAbd Allāh, fue depuesto seis veces durante este período, pero se las arregló para mantener finalmente el poder en sus manos. Su hijo, Sīdī Muḥammad bin ʿAbd Allāh, reinaría como Muḥammad III y aprendería del período que le había tocado vivir.

Muḥammad bin ʿAbd Allāh subió al trono tras la muerte de su padre en 1757, y gracias a su estancia como jalifa en Marrakech, se ganó a las tribus cercanas y fue capaz de suprimir las revueltas de los ʿAbīd que, tras una última rebelión en 1775, fueron diseminados por el país; sus líderes fueron asesinados y su antiguo poder y privilegios

² Ibídem, p.263: expulsaron a los españoles de al-Maʿmura (actualmente al-Mahdiyya) en 1681 y de Larache en 1689, y a los ingleses de Tánger en 1684.

³ Ibídem, p. 264.

⁴ Aubin, E., *Morocco of Today*, Londres, J.M. Dent & Co., 1906, p. 145.

abolidos⁵. Muḥammad III reclutó su nuevo ejército entre contingentes que, por residir en tierras estatales, no pagaban impuestos (buscando así un lazo de fidelidad); intentó prescindir de los impuestos agrarios establecidos anteriormente mediante el desarrollo del comercio, buscando que los ingresos aduaneros proporcionasen el mínimo para el funcionamiento del Estado. En 1765 concentró todo el comercio atlántico de Marruecos en el puerto de Mogador (Essaouira), y así la prosperidad económica estatal y en último lugar, su existencia misma, pasaron a depender de una actividad cada vez más dominada por los extranjeros. Al organizar el aparato estatal de este modo más descentralizado, tuvo que confiar el gobierno y la recaudación de impuestos a jefes locales elegidos o apoyados por la población. Con un ejército reducido si lo comparamos con el anterior, lo máximo que podía obtener era una obediencia relativa de las autoridades locales que escapaban a su control directo⁶. Así, el caíd de la zona tenía poder absoluto, y el grado de descentralización variaba según la región, ya que los medios de presión del soberano eran muy limitados.

En el terreno religioso, Muḥammad III puso mayor énfasis en su función como líder religioso, resaltando su carácter de jerife, y se opuso a todo intento de revitalizar el culto a los santos, siguiendo la política de su abuelo Ismāʿīl. Otorgaría ciertos privilegios a las *ṭuruq* que se mostraran obedientes y se mostraría inflexible con las insumisas, y cuando sospechaba que alguna de las medidas aplicadas contra estas cofradías podía ser impopular, desviaba la atención lanzándose a empresas militares contra los europeos en suelo marroquí⁷. De esta forma recuperó el control de Mazagán (actual al-Ŷadīda), la última posesión portuguesa en Marruecos en 1769, e intentó lo mismo con Melilla en 1774, esta vez sin éxito. Consciente de la importancia del culto a los santos, el sultán cumplía los peregrinajes a los santuarios del país de manera oficial, y según Drague, llegó a afiliarse a la *ṭarīqa* Nāṣiriyya⁸. No obstante, por su voluntad de difundir obras teológicas elevadas y cultas y por la planificación de los estudios islámicos parece que su pensamiento se acercaba más a la ortodoxia. Reformó los planes de estudios elementales y superiores, comenzando por la universidad Qarawiyyin de Fez, y amplió los fondos de las bibliotecas de las mezquitas marroquíes con libros

⁵ Ibídem, p. 146.

⁶ Laroui, A., *Historia del Magreb...* p. 265.

⁷ Lourido Díaz, R., *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna: política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad b. Abd Allāh 1757-1790*, Madrid, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1978, p. 139.

⁸ Drague, G., *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951, p. 85.

religiosos clásicos⁹. Estas reformas podrían haber respondido a la intención de inculcar al pueblo marroquí un sentido más ortodoxo de la religión desde la educación al tiempo que él mismo mantenía la fachada de seguidor de las prácticas religiosas cofráticas, consciente de su importancia. No obstante, este tipo de cambios socio-religiosos suponen una política de continuidad y mantenimiento de años, y sus sucesores no siguieron su misma línea de pensamiento y actuación¹⁰.

En el plano económico, Muḥammad III tuvo que hacer frente a una serie de sequías y plagas de langosta que produjeron frecuentes hambrunas y carestía, fruto de las cuales se originaron una serie de levantamientos de las tribus Sinḥāyīs, como la de 1782 dirigida por el *ṣarīf* Muḥammad al-Ḥāy al-Yimmūrī¹¹. También fruto de esta carestía, el sultán recurrió a los *ṣurafā'* de Wazzān, Mūlāy al-Ṭayyīb bin Sīdī Muḥammad, cuarto *ṣayj* de la cofradía, y a su hijo Sīdī 'Alī bin Aḥmad, que le proporcionaron víveres y otros recursos, estrechando la relación histórica de esta *ṭarīqa* con la dinastía gobernante. Además, recordemos que la dirección que el sultán había dado a la política económica implicaba una dependencia de las actividades comerciales, un sector parcialmente en manos extranjeras, que contenía la semilla de la posterior y paulatina injerencia de las potencias europeas en Marruecos.

A su muerte en 1790, uno de sus hijos, Mūlāy al-Yazīd, se autoproclamó sultán y siguiendo un cambio total con respecto a la política de su padre, decidió expulsar a las delegaciones extranjeras del país, excepto a la británica. Atacó a los judíos de Tetuán y Meknès, en los que Muḥammad III se había apoyado económicamente, y alentado por los británicos, declaró la guerra a España asediando Ceuta. El fracaso de la contienda y su deficiente gobierno le hicieron perder apoyos, y murió en el campo de batalla enfrentándose a su hermano Mūlāy Ḥiṣām el 17 de febrero de 1792. De los cinco hijos de Muḥammad III, tras una serie de batallas en las que se enfrentaron entre sí, fue Mūlāy Sulaymān quien emergió victorioso y quien reinaría hasta su muerte en 1822. Será este sultán con quien más relación tenga el fundador de la Darqāwiyya y quien experimente la aparición y la expansión de la *ṭarīqa* en vida de al-Darqāwī.

⁹ Lourido Díaz, R., *Marruecos en la segunda mitad...* p. 141.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 143.

¹¹ *Ibíd.*, p. 268.

I.2. Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī y su época

Banī Zarwāl es la cabila en la que nació Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-‘Arabī al-Darqāwī. Sobre su fecha de nacimiento no hay acuerdo; Dragage dice que nació en 1760¹², pero las *Rasā’il* (misivas) escritas por uno de sus discípulos, Aḥmad bin al-Jayyāt al-Zakkārī (m.1925) dice que nació antes, alrededor de 1737 y que vivió alrededor de 80 años. En este aspecto, A. Cour coincide con él¹³. Sí que hay acuerdo sobre su muerte en 1823, en su tribu natal. En su reciente estudio sobre el fundador de la *ṭarīqa*, Najiba Agherrabi indica que la fecha más probable parece ser 1746-47¹⁴. De todas formas, aunque la fecha de su nacimiento no esté fijada con exactitud, vivió y desarrolló su pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVIII y el primer cuarto del XIX. Banī Zarwāl es una tribu beréber arabizada, cuyo origen se remonta a los Ghumara, del grupo étnico de los Maṣmūda. Situada al sur del Rif, al norte de Fez, la tribu ocupa un lugar privilegiado en la zona. Se extiende por la ribera norte del río Wargha, a medio camino entre Wazzān y Fez. Al estar bañados por el río, los terrenos que controlaba la tribu tenían una producción agrícola extensa y diversificada, y suponían uno de los territorios de mayor actividad agrícola y de ruta comercial del Rif. Michaux-Bellaire sostiene que, sin hablar propiamente de *bilad al-sība*, los Banī Zarwāl estaban situados en una región que, aunque contaba con representantes del Majzén, esta representación era más bien formal, y gozaban de autonomía¹⁵. Por lo tanto, ejercer algún tipo de control (religioso, político, económico...) sobre una región tan fértil e importante para la economía de la montaña rifeña supondría detentar un poder considerable en el norte de Marruecos, en una región que se escapaba al control del gobierno. Antes de la implantación de la Darqāwiyya, encontramos ya numerosas *zawāyā*, como la de Mūlāy al-Tuhāmī, nieto del fundador de la Wazzāniyya, y una importante presencia de la Nāṣiriyya. Esto quiere decir que, al igual que el resto de tribus marroquíes, la presencia del islam de las *ṭuruq* sufíes era latente entre los Banī Zarwāl.

¹² Dragage, G., *Esquisse...* p. 102.

¹³ Cour, A., «Derkāwā», *Encyclopaedia of Islam, First Edition*, Leiden, E.J. Brill, vol. II (1913-1936), pp. 946-949.

¹⁴ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī*, Rabat, Dar Lamane, 2010, p. 33.

¹⁵ Michaux-Bellaire, É., «Les Derqaoua de Tanger», *Revue du Monde Musulman*, XXXIX (1920), pp. 98-118.

Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī nació en una familia conocida por su piedad, modestia y austeridad¹⁶. Se han dado varias opciones para explicar el origen del sobrenombre Darqāwī¹⁷, como su significado de “harapiento” a causa de sus pobres vestimentas, o “los ocultos”, por el misterio que guardaban sobre sus prácticas; también se ha dicho que proviene de Derka, una construcción en una montaña al borde del río Sabū, que habría servido de retiro al maestro de al-Darqāwī¹⁸. Sin embargo, el origen más aceptado y difundido es otro. El apodo o sobrenombre de Darqāwī procedería de un ancestro lejano, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yūsuf, conocido como Abū Darqa (Bū Derqa); se trataba de un jerife idrīsī descendiente de Mūlāy Aḥmad, hijo de Mūlāy Idrīs bin Idrīs (793-828), segundo *imām* de la dinastía Idrīsī en Marruecos (789-974). El apodo, que significa “aquel que porta el escudo”, se lo habrían dado por su carácter de devoto *muḡāhid*¹⁹. Su familia era conocida por su piedad y austeridad, y desde joven se interesó por las ciencias religiosas. Se ocupó en estudiar y hacer el peregrinaje, y frecuentaba a hombres de religión. De joven se fue a estudiar a Fez y frecuentó numerosas *madāris* (pl. de *madrassa*, escuela religiosa). Fue en esta ciudad donde conoció al que sería su maestro más importante, Mūlāy ‘Alī bin ‘Abd al-Raḥmān al-‘Imrānī al-Fāsī, conocido por el sobrenombre de al-Ŷamal. Aunque tuvo otros maestros (Muḥammad bin ‘Alī bin Raysūn al-Ḥasanī y Mūlāy al-Ṭayyib al-Wazzānī, cuarto *ṣayj* de la Wazzāniyya), fue al-Ŷamal quien más le marcó y de quien se sentiría heredero a su muerte²⁰.

Pasó dos años junto a su maestro (que no tenía más discípulos), y después volvió entre los Banī Zarwāl (1771) para comenzar su andadura como *ṣayj*, aunque continuó visitándole hasta su muerte en 1779. Agherrabi afirma que funda su primera *zāwiya* en Bū Barīḥ²¹ a los 42 años (en 1788 aproximadamente) cuando ya había ganado adeptos²². Merece la pena detenerse brevemente en la historia de su maestro. Se trataba de un *ṣarīf*

¹⁶ Agherrabi, N., *Le ṣoufi marocain...* p. 34.

¹⁷ Daumas, E., *La vie arabe et la société musulmane*, París, Michel Lévy frères, 1869, p. 472.

¹⁸ Godard, L. N., *Description et histoire du Maroc comprenant la géographie et la statistique de ce pays d’après les renseignements les plus récents et la tableau du règne des souverains qui l’ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu’à la paix de Tétouan en 1860*, París, Ch. Tanera, 1860, p. 98.

¹⁹ Cour, A., «Derḡāwā»...

²⁰ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...*p. 38.

²¹ Esta aldea aparece ya en la historiografía colonial en Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique, Deuxième Partie: Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)*, París, Challamel, 1899, p. 88, como Bū Barīḥ, y la transcripción se repite en fuentes posteriores. No obstante, en la obra de Al-Rāyis, M., *Iḡā’āt ḥawla al-zawāyā wa-l-ṭṭuruqiyya zaman al-ḥimāya*, Salā, Maṭṭba’at banī Yaznāsīn (Manṣūrāt al-Zamān), 2016, la aldea aparece como Bū Barīḥ.

²² Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 40.

Idrīsī perteneciente a la tribu de los Banī Ḥasan, que habitaba el territorio montañoso al sur de Tetuán, en Yebala. Al-Ŷamal había trabajado para el Majzén y a la muerte de Mūlāy Ismāʿīl había tomado partido por el sultán Muḥammad. Cuando éste cayó en 1738, se vio obligado a emigrar y se refugió en Túnez. Pasó dos años instruyéndose con varios *ṣuyūfī* y regresó a Marruecos para estudiar sufismo en Fez bajo la dirección de Abū ʿAbd Allāh Ŷassūs, y entró en la vía Šāḍilī por su maestro Abū al-Maḥāmid Sīdī al-ʿArabī bin Aḥmad bin ʿAbd Allāh Maʿān al-Andalusī. A la muerte de su maestro, al-Ŷamal le sucedió y construyó una *zāwiya* en el barrio de al-Ramīla, en Fez, donde fue enterrado a su muerte²³. Como hemos visto, su maestro ya había tenido relación con los asuntos políticos de su tiempo y se había visto obligado a salir del país al haberse posicionado por un candidato que no resultó vencedor en los años de anarquía que le tocó vivir. Quizá por esta razón, uno de los preceptos que al-Ŷamal transmitiría a al-Darqāwī sería el de no inmiscuirse en política, como se recoge en el título de este trabajo: “evitarán la compañía de los poderosos”.

El círculo de discípulos de al-Darqāwī crece rápidamente y abarca todas las clases sociales. Muchos notables se adhieren a la doctrina que predica, y las masas populares, tanto en las ciudades como en el campo, se afilian a la nueva *ṭarīqa*. La situación geográfica de la tribu donde se encuentra la *zāwiya* madre y el gran número de discípulos afiliados permiten que la *ṭarīqa* conozca un gran crecimiento y expansión en poco tiempo²⁴. La cofradía gana terreno a la Nāširiyya entre los bereberes, y se extiende rápidamente por el Oranesado²⁵ (territorio argelino aunque con unas fronteras con Marruecos muy difusas históricamente). Los discípulos que se congregan para recibir las enseñanzas en Bū Barīḥ volverán a sus lugares de origen y fundarán *zawāyā* filiales de la sede central. Además de estos movimientos migratorios, en 1790 al-Darqāwī realizaría un viaje a Tetuán para agrandar su círculo de discípulos entre los sabios²⁶ (Tetuán albergaba un importante cuerpo de *ʿulamāʾ*). Será en este viaje cuando entre en contacto con el célebre darqāwī Aḥmad bin ʿAṣība, prolífico autor que dejaría importantes escritos sobre la praxis religiosa de la *ṭarīqa*. Su creciente influencia, la veneración de la que era objeto, la importancia y calidad de sus afiliados así como la

²³ Cour, A., «Derqāwā»...

²⁴ Sobre la aparición de la *ṭarīqa* y su evolución histórica véase Stītītū, A., “Al-zāwiya wa-l-muḥtamaʿ al-qabilī wa-l-majzan (al-zāwiya al-darqāwiyya namuqḍāʾ) [en línea], *Minbar Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābrī*, «http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm» [consultado 18 sept. 2016].

²⁵ Drague, G., *Esquisse*...p. 102.

²⁶ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain*...p. 41.

importante red que tejían por todo el territorio, le conducirían a jugar un rol cada vez más destacado en la política marroquí. En este momento comenzarán los contactos con el sultán Mūlāy Sulaymān.

I.3. La relación entre sultanes y *awliyā'* en Marruecos

Antes de abordar la relación entre Sulaymān y al-Darqāwī, es necesario explicar la relación histórica entre los sultanes y los santos y líderes de cofradía que ha existido en Marruecos. En primer lugar, los términos santidad, *sainthood*, *sainteté*, o cualquier otra traducción no será completa, puesto que no abarca el sentido completo del término árabe *walī Allāh* (sing. de *awliyā'*). Cornell distingue dos conceptos que a menudo se han confundido: «*Walāya* sería el contacto que tiene lugar entre el *šayj* y el resto de personas (transferible), y *wilāya* sería la relación existente entre el *šayj* y Dios (intransferible)²⁷». El santo, el *walī Allāh*, tendría una relación, una conexión especial con la divinidad que le permitiría interceder por el resto de la población y actuar como un patrón respecto a sus clientes en la relación con Dios. Este santo puede ser designado como *šāliḥ*, *šayj*, *murābiṭ*, *sayyid*, *agurram* y *amgar* (los dos últimos términos bereberes). A pesar de estas alternativas, los científicos sociales se han referido con frecuencia al santo marroquí como *marabout*, una corrupción francófona del término árabe *murābiṭ*, que era utilizado en Argelia para designar a los hombres santos del entorno rural²⁸. Al entrar en contacto con ellos por primera vez, habrían adoptado este término y lo habrían aplicado al resto de personajes calificados de santos del norte de África.

Puesto que en el islam no existe una jerarquía religiosa organizada, la santidad es un fenómeno social; una persona es designada como santo en base a la creencia y el acuerdo populares, que ven en sus acciones el reflejo de la relación especial que el santo mantiene con Dios. El fundamento de estos actos sería un conocimiento extraordinario que el santo posee y que le permite realizar actos milagrosos de base epistemológica (*ilm*) o acciones extraordinarias (*amal*). De esta forma, Cornell compara la figura del santo marroquí con la de un bróker, puesto que ambos obtendrían su beneficio de un

²⁷ Cornell, V. J., *Realm of the Saint. Power and authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998, introducción.

²⁸ *Ibidem*.

conocimiento que otros no poseen, por lo que conocimiento y poder estarían estrechamente relacionados²⁹.

Hasta llegar a la época moderna, el concepto de santidad ha evolucionado, cumpliendo un rol cada vez más importante en la sociedad. Desde los primeros ascetas que vivían aislados de la sociedad y recibían visitas esporádicas de personas que buscaban su intercesión en diversos aspectos, a personajes santos que se instalaban entre las tribus o los habitantes de las ciudades y actuaban de mediadores. Podían arbitrar en conflictos intertribales o en disputas entre las poblaciones insumisas y la dinastía reinante del momento, mediar en conflictos o disputas económicas, y a menudo su intercesión especial era solicitada para curar heridas o enfermedades o asistir a la población de otras formas que se suponían milagrosas. Según Halima Ferhat:

«Los santos han puesto el acento sobre las obligaciones religiosas, educan a la comunidad y predicán la solidaridad. En contacto permanente con las poblaciones, marcan e influyen las devociones y las celebraciones piadosas. Han jugado un rol determinante en la organización del peregrinaje a la Meca y en la veneración del Profeta. (...) El *yihād* en sentido de guerra santa no aparece como una prioridad, pero los santos aparecen como figuras de proselitismo. Los santos practican la hospitalidad y tratan de mantener la paz social en una sociedad donde la violencia no es un escándalo³⁰».

Su relación con el ejercicio del poder se hace efectiva con la fundación de las dinastías Almorávide (1040-1147) y Almohade³¹ (1147-1269), estrechamente unidas a personajes con un aura de santidad (‘Abd Allāh bin Yāsīn para los almorávides y Muḥammad bin Tūmart en el caso almohade). Fue el místico marroquí Abū al-Ḥasan al-Šāḍili (1196-1258) y su discípulo Abū al-‘Abbās al-Mursī (m.1288) quienes establecerían una nueva doctrina en la vía mística que se extendería por todo el norte de África y llegaría a Oriente Medio. Un afamado estudioso de la religión, encontró a su maestro espiritual en la montaña del norte de Marruecos, el que sería el Polo del Oeste (*quṭb al-gharb*) ‘Abd al-Salām bin Mašīš (m.1228), entendiendo por polo el mayor

²⁹ Ibídem, p. 275.

³⁰ Ferhat, H., *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite Individuel et Patrimoine Sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003, pp. 175-176.

³¹ Para un estudio completo sobre las relaciones entre poder y santidad en estos períodos: Cherif, M., *Al-taṣawwuf wa-l-sulṭa bī-l-Magrib al-muwaḥḥidī*, Al-Qarnayn 6-7/12-13m.

exponente y ejemplo del pensamiento místico de su época. Sus enseñanzas serían la base de la praxis religiosa de todas las posteriores *ṭuruq* que se formarían en Marruecos.

El principal impulsor de la Šāḍiliyya fue el místico Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Sulaymān bin Abū Bakr al-Ŷazūlī (m.1465), conocido como *imām* o *šayj* Ŷazūlī. Este místico šāḍilī vivió la época de proliferación del jerifismo en un contexto de defensa contra el invasor extranjero (portugués y español) que amenazaba las costas atlánticas de Marruecos. En las numerosas *zawāyā* repartidas por el territorio que servían como centro de operaciones de los combatientes, éstos se instruían a la vez en muchas de ellas en la doctrina mística del islam. La vía Šāḍilī hace especial hincapié en la veneración del Profeta y sus descendientes³², a los que se les atribuye una pureza especial (C.33:33). La conjunción de esta doctrina, que subraya la importancia del *šarīf* o descendiente del Profeta, con el prestigio otorgado por combatir a los invasores cristianos, será el germen de un fenómeno político, social y religioso que marcará la subida al poder de la dinastía Sa‘dī y que estará presente en el resto de la historia de Marruecos. Al hablar de esta época en relación con las circunstancias expuestas:

«El jerifismo aparece y se desarrolla en grandes ciudades comerciales que tienen un rol estratégico pero donde el equilibrio siempre es frágil: Fez como frondosa capital, Sabtah como puerto amenazado por los cristianos, Tremecén disputado entre Meriníes y Zayyaníes y Siŷilmāsah en un momento de declive³³».

La nueva dinastía Sa‘dī tendría especial veneración por al-Ŷazūlī, puesto que es a las *zawāyā* ligadas a este santo a quienes debían su elevación al trono, y la importancia de su tumba era tal, que los sultanes de la dinastía trasladaron su tumba a la nueva capital, Marrakech³⁴. Con esta renovación de la mística Šāḍilī en la forma de veneración de al-Ŷazūlī y la expansión de sus enseñanzas místicas, Odinot sostiene que el sufismo marroquí viviría un nuevo momento de esplendor:

«El culto a al-Ŷazūlī es un renacimiento, o más bien una nacionalización del sufismo en el Magreb. Las cofradías se adaptan al carácter de las gentes que se

³² Munson Jr., H., *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 15.

³³ Ferhat, H., «Cherifisme et enjeux du pouvoir au Maroc», *Oriente Moderno*, XVIII: 2 (1999), pp. 473-483.

³⁴ Odinot, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses et des Zaouias au Maroc*, Orán, L. Fouque, 1930, p. 4.

adhieren y, para desarrollarse, se benefician de circunstancias favorables; al mismo tiempo que guerreros para la guerra santa, reclutan adeptos³⁵».

Como había sucedido con la anterior, la nueva dinastía que gobernará Marruecos hasta la actualidad también se trataba de una familia de jerifes descendientes del Profeta. La nueva dinastía ‘Alawī llegó al poder en 1669 con Mūlāy Muḥammad al-Rašīd (m.1672) tras derrocar en Marrakech al último sultán Sa‘dī. Conscientes de cómo habían tomado el poder y de cuál era la situación política y social, el nuevo sultán, Mūlāy Ismā‘īl, se propondría acabar con la influencia política del culto a los santos surgido en la época de al-Ŷazūlī.

Para entonces las distintas *zawāyā* que habían aparecido durante la época anterior ya estaban fuertemente enraizadas y adaptadas a las poblaciones sobre las que ejercían su influencia. Ya hemos hablado de la dicotomía *bilad al-majzan* y *bilad al-sība* que se ha utilizado de forma tradicional para referirse a las zonas del territorio marroquí que se encuentran bajo el control efectivo del Majzén y aquellas que escapan a su autoridad. Los estudios contemporáneos han demostrado que tal dicotomía no existía de forma maniquea, y que en su lugar existía un constante «tira y afloja» de poder entre el centro y la periferia; incluso las tribus disidentes mantenían relaciones con el sultán y la corte³⁶. Según las teorías coloniales, allí donde no llegaba su poder o donde no podía utilizar sus medios de represión, el sultán confiaba el gobierno de la zona a caídes elegidos por la cabila, que a menudo tenían ascendencia jerifiana³⁷. Estos caídes debían garantizar la recaudación periódica de los impuestos fijados para el sultán, y a cambio gozaban de autonomía en la mayoría de sus decisiones sobre el gobierno de la cabila. Junto a ellos, y en la mayoría de los casos ejerciendo de jueces o árbitros en las disputas, se encontraban los líderes de alguna *zāwiya* de la zona, fundadores o descendientes del santo fundador de la misma. Su prestigio religioso y su supuesta neutralidad en las disputas, garantizada por sus atributos especiales, suponía un valor añadido a la cabila en la que estuviera instalado. Así, en cada una de ellas existirían varios santos o jerifes descendientes de algún fundador de una *zāwiya* o delegados

³⁵ Ibídem, p. 3.

³⁶ Gilson Miller, S., y A. Rassam, «The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century», *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 16:1 (1983), pp.25-38.

³⁷ Andrews, G. F., «Islam and the Confraternities in French North Africa», *The Geographical Journal*, vol. 47:2 (1916), pp.116-130.

importantes (*muqaddamīn*) del *šayj* de una de las múltiples *turuq* que estaban asentadas en Marruecos. Tal era la percepción francesa de las cofradías:

“Proselitismo religioso, rol político llegado el caso, enseñanzas coránicas y místicas, acción social; tales son las formas principales de la actividad de las cofradías³⁸”.

Queda claro que pertenecer a un linaje de jerifes comportaba prestigio social y beneficios políticos y económicos, en un país donde la mayoría de la población vivía en condiciones de miseria a causa de los exacerbados impuestos, los constantes conflictos y la enorme dependencia del clima, que a menudo causaba malas cosechas y apenas mantenía a una ganadería de consumo local. Pero ¿cómo se tenía la certeza de que una persona que decía ser jerife lo era realmente? En este sentido, Michaux-Bellaire afirma que demostrar este origen era todo un negocio:

«Los decretos reales atestando la descendencia del Profeta han jugado un importante rol en la historia marroquí. Desde que el poder y la riqueza eran vistos en ocasiones como reflejos de la baraka, los marroquíes ordinarios tendían a aceptar las pretensiones jerifianas de los ricos y poderosos más que de aquellos débiles y pobres. Los ricos y poderosos, especialmente los descendientes de los santos venerados por los marroquíes ordinarios, eran también los más propicios para sultanes; también eran capaces de reunir las sumas de dinero que a menudo debían ser pagadas para obtener decretos reales³⁹».

Según explica Henry Munson, la proliferación de estos decretos cortó la base de impuestos estatal, por lo que creer en la santidad de los ancestros jerifianos era tan importante para la estructura económica estatal de Marruecos en la época precolonial como lo era para sus jerarquías⁴⁰. Vemos por tanto que el fenómeno del jerifismo no implicaba solamente un prestigio social y garantizaba un puesto o una posición superior en la sociedad, sino que además, por la vertiente económica de su acreditación, suponía unos ingresos para las arcas estatales nada despreciables. En este sentido era deseable, tanto para el Majzén como para los interesados, obtener esos decretos reales que garantizaban la ascendencia jerifiana al individuo que podía permitirse pagarlos.

³⁸ Drague, G., *Esquisse...* p. 281.

³⁹ Michaux-Bellaire, E., «La légende idrisite et le chérifisme au Maroc», *Revue du Monde Musulman*, 35 (1917), pp. 57-73.

⁴⁰ Munson Jr., H., *Religion and Power...* p. 21.

Además de esta suerte de dependencia económica, existen otras relaciones entre el gobierno marroquí y los líderes de las *zawāyā*. Los contactos entre sultanes y las cofradías son frecuentes; el poder central no es fuerte y, donde no llega el poder estatal, el sultán está obligado a solicitar la intervención de los jefes religiosos locales, que a cambio obtienen privilegios en forma de exenciones⁴¹ (como los bienes *ḥabūs* o habices, donaciones religiosas inalienables⁴²). Ambas partes saben y reconocen la ascendencia jerifiana del otro, y por ello respetan su legitimidad religiosa; pero en materia política, desde Mūlāy Ismāʿīl, los sultanes de la dinastía ʿAlawī han buscado eliminar el poder político de las cofradías para evitar cualquier conato de insurrección o contestación a su soberanía, que en un momento dado podría ser percibida como legítima. Una de las medidas de Ismāʿīl para acabar con el poder de las cofradías fue obligarlas a establecer sus sedes en Fez para poder ejercer un mayor control sobre ellas, así como llevar a cabo una lucha efectiva contra los enclaves costeros que aún seguían en manos de los cristianos, obteniendo prestigio político, legitimidad y minando así el poder de las *ṭuruq*, que no habían conseguido expulsar al invasor durante sus años de lucha⁴³. Aunque, si bien había conseguido minar el poder político de las cofradías, éstas habían llegado para quedarse en el plano religioso. Fuertemente instauradas entre las tribus y con una gran presencia en las ciudades y en los puntos clave comerciales, estas hermandades religiosas representaban el islam localizado, particular y específico de los grupos entre los que se asentaban⁴⁴.

Tras ser derrotado políticamente, este culto a los santos cambió su naturaleza, y viendo minado su poder político, pasó a ser cliente del Majzén y de las élites urbanas. Su influencia mayoritaria se desplazó a las provincias, y muchos *šuyūj* (pl. de *šayj*) buscaron amparo en los líderes tribales locales, que pudieron, según Laroui, «feudalizarse», concentrando en sus manos el poder político, el mando militar y ahora la influencia religiosa gracias a la victoria política del sultán sobre los morabitos⁴⁵. Es posible que ésta haya sido una de las causas por las que los gobernantes de la dinastía

⁴¹ Odinet, P., *Rôle politique...* p. 5.

⁴² Para más información sobre donaciones piadosas ver Carballeira, A. M., «Aproximación a las donaciones piadosas en el islam medieval: el caso de al-Andalus», A. García Leal (ed.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Serie Asturiensis Regnim Territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el noroeste hispano, vol.5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2012, pp. 385-406.

⁴³ Laroui, A., *Historia del Magreb...* p. 263.

⁴⁴ Lourido Díaz, R., *Marruecos en la segunda mitad...* p. 87.

⁴⁵ Laroui, A., *Historia del Magreb...* p. 270.

‘Alawī, sin perder el contacto con los líderes de las *ṭuruq*, decidieron apoyarse en un islam más ortodoxo, identificado históricamente con las ciudades y los ulemas, y que en el siglo XVIII comenzará a identificarse con las corrientes de la *salafiyya* y el wahabismo.

Pero los sultanes sabían muy bien que atacar o perseguir a las cofradías perjudicaría sus intereses, puesto que supondría atacar a la manifestación organizada de un culto popular muy extendido y arraigado. Para ellos, estas hermandades religiosas habían trabajado siempre por la atomización y la desunión del país, atendiendo a sus propios intereses y beneficios, ahora contrarios a la voluntad unificadora y centralizadora del Majzén ‘Alawī⁴⁶. De esta manera, pusieron en práctica una política de balanza en sus relaciones con las *ṭuruq*. La sede que estuviera situada en zona controlada por el gobierno y se mezclara en asuntos políticos contrarios a los intereses del Majzén, sería destruida o reducida, salvo si tal acción pudiera perjudicar las relaciones con otros centros religiosos del país insumiso. Puesto que las cofradías extendían sus redes por todo el país y transgredían las fronteras nacionales, el sultán debía actuar cuidadosamente si, en caso de una *ṭarīqa* con fuertes lazos y centralizada, se atacaba o perjudicaba a una sede situada bajo sus dominios; tal acción podría conllevar un levantamiento de otra sede de la misma cofradía en la zona insumisa al Majzén.

Al mismo tiempo, los sultanes no combatían sistemáticamente a las cofradías establecidas en país sumiso, sino que les ayudaban a extender su influencia en la zona insumisa como germen de enemistades con otras cofradías y de divisiones entre tribus y fracciones. Tal desunión garantizaría que no se produciría un levantamiento unificado y homogéneo de las tribus contra el sultán en épocas de descontento y rebeliones⁴⁷. En lo que se refiere a esta política, Francia adoptaría una estrategia similar con las *ṭuruq* de su zona de influencia, que consistiría en ayudar y promocionar a una cofradía débil para contrarrestar el poder y la influencia de otra *ṭarīqa* más fuerte, evitando así la supremacía de esta última. Cuando la *ṭarīqa* apoyada hubiera alcanzado un nivel de influencia que pudiera ser peligroso, los franceses optarían por apoyar a otra cofradía más débil, estableciendo así un juego de balanza, otorgando y retirando su favor a

⁴⁶ Lourido Díaz, R., *Marruecos en la segunda mitad...* p. 135.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 138.

distintos centros religiosos según las circunstancias. Así había actuado el Majzén para evitar la supremacía de una cofradía que pudiera poner en peligro su situación.

Una de las prácticas más habituales para mostrar el apoyo a una cofradía era la afiliación de miembros influyentes del gobierno marroquí a la misma, y en ocasiones incluso el sultán se afiliaría⁴⁸. Pero estas afiliaciones no tendrían como único propósito la promoción de ciertas cofradías, sino el control de las mismas desde dentro. Al ingresar y ocupar puestos de cierta responsabilidad, los agentes del Majzén podrían controlar ciertas acciones y políticas de la *ṭarīqa* y modificarlas o detenerlas a su agrado. Como explica Montet: “Ciertos personajes de las altas esferas gubernamentales son miembros de varias cofradías; este cúmulo de iniciaciones diversa es muy instructivo para nosotros⁴⁹”. Como ya hemos señalado, también la concesión de bienes habices y de ciertos privilegios y exenciones eran medios habituales para promocionar una *ṭarīqa*.

“Podemos afirmar de manera general que en Marruecos si las órdenes religiosas tienen gran actividad, y gozan de una libertad muy extendida, es porque no entran en ningún punto de rivalidad ni en conflicto con la autoridad jerifiana y que se someten completamente a la supremacía temporal y espiritual del sultán (...) Los sultanes marroquíes se sirven de la influencia de las cofradías, de la misma forma que actúan por la autoridad de los *ṣurafāʾ* aislados y venerados⁵⁰”.

De otra parte, en ocasiones las *zawāyā* también necesitan la intervención del Majzén e algunos asuntos específicos. De manera general, esta intervención directa no se produce más que si se solicita o si afecta o perturba al mantenimiento del orden público. En esta línea, Marty recoge un ejemplo de esta injerencia del Majzén:

“Cuando tiene lugar la sucesión en el liderazgo de una *ṭarīqa*, el nuevo *ṣayj* desea ser reconocido por el Majzén y solicita una demanda de consagración. Bajo una petición prescrita por el gran visir, se relatan las cualidades y los derechos del *ṣayj* pretendiente y el reconocimiento de su autoridad por los miembros de su familia y los adeptos de la *zāwiya*. Tras un aviso conforme del caíd y cualquiera que fuera la autoridad de control, cuando juzga útil tomar posición, un dahir

⁴⁸ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 20.

⁴⁹ Montet, É., *Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle politique, religieux et social*, París, E. Leroux, 1902, p. 33.

⁵⁰ *Ibídem*, pp. 33-34.

consagra oficialmente la situación del peticionario como *muqaddam* de la *zāwiya*⁵¹”.

Si la sucesión no se realiza de manera pacífica o sin incidentes, el Majzén interviene, solicitado por alguna de las partes o por otra autoridad de control. Se realiza un estudio y esa autoridad añade un informe con su punto de vista y conclusiones. Si el asunto es notorio, se convocará a las partes ante la autoridad del Majzén pertinente y en última instancia, puede ser el sultán quien decida el desenlace de litigio. En el anexo I se muestra un ejemplo de la solución a un conflicto interino de la *zāwiya* Darqāwiyya del barrio de Sīdī Bū‘ Abāda en Marrakech, en el que interviene el Majzén como mediador.

“Cuanto más importantes y mayor número de fieles tiene una cofradía, más riquezas y mayor influencia social, más peligrosas pueden ser desde el punto de vista político y también ellas están expuestas a competiciones y conflictos internos, y es así que el Majzén se involucra en los temas principales de éstas, para controlarlas de cerca y en ocasiones combatir⁵²”.

Vemos así que la relación que se establece entre las *zawāyā* asentadas en territorio del Majzén con este mismo es de mutua necesidad, una suerte de simbiosis. El Majzén se afilia a ellas para controlarlas y ejercer su influencia desde dentro al tiempo que las utiliza para fomentar la desunión entre las tribus en país insumiso y evitar así una posible acción conjunta que amenace su posición. También se sirven de la influencia de los líderes religiosos para actuar como jueces en los potenciales conflictos intertribales que pudieran ir en contra de los intereses del gobierno, a la vez que, dejándoles libertad de acción, se aseguran la recaudación de impuestos necesarios para el mantenimiento de un aparato estatal que de otra forma poco podría hacer para imponer su ley en territorio disidente; el coste es mucho más reducido que movilizar al ejército, y en ocasiones tampoco esta opción es viable⁵³. Por su parte, las distintas *ṭuruq* obtienen prestigio social al contar entre sus afiliados a miembros influyentes del gobierno e incluso algunos sultanes, al tiempo que se sirven del Majzén para obtener una garantía mediadora en sus conflictos internos y se benefician de las ayudas y privilegios en forma de bienes habices y otras facilidades. A su vez, el Majzén asegura

⁵¹ Marty, P., «Les zaouias marocaines et le makhzen», *Revue des études islamiques*, IV (1929), pp. 575-600.

⁵² *Ibíd.*, p. 581.

⁵³ Laroui, A., *Les origenes sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 2000, p. 144.

la dependencia de las cofradías `por el hecho de que sus privilegios deben ser renovados al principio del reinado de cada sultán, y también por la necesidad de que el nuevo *šayj*, incluso elegido por unanimidad, sea validado por el sultán⁵⁴.

Además de su rol político, las *zawāyā* funcionan como centros educativos de la comunidad en la que se instalan, actúan en cierta medida como reguladoras de la vida social y cumplen una función de asistencia económica y ayuda a los necesitados muy importante. Este papel educativo, junto con otras funciones que se le atribuyen aparece así reflejado en la historiografía colonial francesa:

“La cofradía religiosa que funda una *zāwiya* funda también escuelas donde se enseña a los niños. El jefe de la cofradía se convierte en el árbitro, el pacificador; es él quien se interpone entre las familias o provincias enemigas y amaina los conflictos. Muchas *zawāyā* tienen derecho de asilo, y sobre todo son dispensarios de limosnas⁵⁵”.

También crean un sentido de pertenencia a un grupo social muy importante para sus miembros, que se apoyan mutuamente: los bienes y servicios que dispense un discípulo de la misma cofradía tendrán preferencia sobre otros comerciantes o trabajadores; durante la cosecha los adeptos se prestarán para la cooperación; los matrimonios entre familias de miembros son frecuentes. Se trata de factores económicos muy importantes, que junto con la función educativa y de solidaridad al viajar por el interior del país o durante la peregrinación, crean vínculos sociales muy fuertes. Tal era la importancia de estos centros, que aún en 1950, un agente colonial español afirmaba que «desde un punto de vista social, una *zāwiya* es más importante que la mayoría de las mezquitas⁵⁶».

I.4. Mūlāy Sulaymān y Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī: acercamiento, distancia y hostilidad

Una vez hemos establecido las relaciones históricas entre el aparato del Majzén y los santos y líderes de las cofradías en Marruecos, es momento de ilustrar esta relación sultán-santo con un ejemplo clave para la historia de la *ṭarīqa* Darqāwiyya y para la imagen que tendrá de ella el colonialismo europeo. Se trata de las relaciones, primero de

⁵⁴ Ibídem, p. 145.

⁵⁵ Odinet, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 1.

⁵⁶ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods in Moroccan Politics», *The Middle East Journal* (enero 1950), pp. 427-446.

acercamiento y colaboración, y más tarde de distanciamiento y hostilidad, del sultán Mūlāy Sulaymān y el fundador de la *ṭarīqa* Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī. A su llegada al poder en 1792, el sultán Sulaymān invirtió la política de hacer del comercio exterior el fundamento de las finanzas estatales. El miedo a que el naciente colonialismo europeo en Oriente Medio (Napoleón invadía Egipto en 1798) se extendiera por el norte de África llevó al sultán a acabar con los vínculos comerciales con Europa y prohibir a sus súbditos viajar al viejo continente⁵⁷. Para equilibrar la balanza financiera, buscó la riqueza en el interior del país, y al igual que en otros puntos donde el Majzén no ejercía su influencia con efectividad, llevó a cabo una serie de expediciones punitivas en las montañas del Rif con el objeto de cobrar los impuestos a las tribus que escapaban a su control. Aunque algunas de las expediciones tuvieron éxito, lanzadas en 1802, 1810, 1812 y 1813⁵⁸, a partir de 1817 una serie de desastres naturales destrozó las cosechas e hicieron peligrar la base de su programa económico. Sin embargo, el sultán no cambió de estrategia y siguió asfixiando a las tribus a base de recaudación de impuestos aun cuando la situación no era favorable. Fruto de esta política, durante el reinado de Sulaymān estallaron numerosas revueltas bereberes. Fue durante una expedición punitiva contra una de estas revueltas en el Medio Atlas, en medio de una epidemia de peste en 1819, cuando una tropa bereber, reunida rápidamente para castigar a los rebeldes, se disolvió y se unió a los suyos. El sultán fue derrotado y hecho prisionero; aunque tratado con deferencia, la humillación persistiría en su memoria⁵⁹.

En el terreno religioso, el wahabismo había llegado al Magreb desde la Península Arábiga, y Sulaymān, muy piadoso y adepto de la ortodoxia, se vio influenciado por esta corriente religiosa, adoptando una política hostil hacia las cofradías y las prácticas de un islam popular que califica de heterodoxo y contrario al verdadero sentido de la religión⁶⁰. No obstante, el sultán era consciente de la importancia de algunas cofradías, e intentará ganarlas y atraerlas para su propio beneficio, como habían hecho otros sultanes a lo largo de la historia con anterioridad. En un primer momento de su reinado, Sulaymān optaría por una política de acercamiento a las cofradías, durante el cual trataría de asegurar la estabilidad y de imponerse a los jefes de las tribus en rebelión, más o menos ligados a las cofradías.

⁵⁷ Gilson Miller, S., *Historia del Marruecos moderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 26.

⁵⁸ Cerdeira, C., *Apuntes para la Historia del Rif*, Madrid, Hércules, 1926, p. 49.

⁵⁹ Gilson Miller, S., *Historia del Marruecos...* p. 27.

⁶⁰ Para un estudio del Marruecos precolonial, ver los trabajos de Y. Akmir, «La aportación documental a la historia de Marruecos pre-colonial», *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 15 (2004), pp. 13-27.

Quizá por oportunismo político, aunque fuera contrario a las prácticas de las hermandades, se dice que se llegó a afiliar a la Nāṣiriyya y también a la Wazzāniyya⁶¹. En este momento acoge calurosamente a fundador de la *ṭarīqa* Tiṣṣāniyya, Abū al-‘Abbas Aḥmad al-Tiṣṣānī, que había sido expulsado de Argelia por los turcos y de quien se decía que compartía las ideas wahabíes con el sultán⁶². En relación con este acercamiento, hizo intervenir a ciertos jefes religiosos para calmar las revueltas bereberes mencionadas anteriormente, como a Sīdī al-‘Arabī bin al-Ma‘ti al-Šarqāwī, de Boujad, y a Sīdī bin Aḥmad al-Wazzānī⁶³. Este *tropo* de hacer intervenir a un líder religioso para calmar una revuelta contra el gobierno o una rebelión contra el sultán, ha sido habitual en la relación sultán-santo durante la historia de Marruecos.

“En toda la historia de Marruecos, ha sido habitual contar con las gentes piadosas con una gran notoriedad religiosa en caso de diferencias entre individuos tribus, y alguna sedición y el poder establecido. Se hace intervenir a estas personas porque se supone que son respetados y escuchados por todo el mundo debido a su imagen, y garantizan cierta neutralidad⁶⁴”.

Será en este marco en el que se encuadren las primeras relaciones de al-Darqāwī con el sultán. Cuando Mūlāy Sulaymān llegó al poder, el fundador de la Darqāwiyya ya era un líder religioso consolidado y contaba con numerosos discípulos que se habían extendido por todo el país y parte de Argelia. Odinet recoge en su estudio un episodio que ejemplifica el rol del *šayj* de la *ṭarīqa* como mediador en un conflicto: en 1792, uno de los hermanos de Sulaymān, Mūlāy Maslama, se levantó contra el recién proclamado sultán apoyado por los *šurafā’* de Ÿbel al-‘Alam y algunas tribus de Yebala, que le proclamaron sultán. En este momento el sultán apeló a Mūlāy al-Darqāwī para que interviniera y favoreciese la solución del conflicto sin derramamiento de sangre⁶⁵. La importancia de la cofradía habría incitado a Mūlāy Sulaymān a acercarse a esta nueva fuerza para atraerla a su círculo y poder controlarla. Tras el fracaso de su levantamiento, Maslama se refugió en las montañas mientras le abandonaban sus partidarios de forma progresiva. Acabó refugiándose en Tremecén bajo la protección de los turcos. Después

⁶¹ Druge, G., *Esquisse...* p. 88.

⁶² Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 21.

⁶³ Al-Šarqāwī era en el momento el *šayj* de la *ṭarīqa* Šarqāwiyya de Boujad, cuya *zāwiya* actuaba de intermediaria entre el Majzén y los bereberes del Medio Atlas; al-Wazzānī era en el momento el *šayj* de la *ṭarīqa* Wazzāniyya, descendiente de una importante familia de *šurafā’* asentada en Wazzān, ciudad situada al norte de Fez y un importante centro del sufismo.

⁶⁴ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 50.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 49.

se dirigió a Oriente para realizar el peregrinaje a la Meca, y a su vuelta, instalado primero en Túnez y después en Orán, solicitó el perdón a su hermano⁶⁶. El sultán Sulaymān respondió favorablemente a la petición pero su hermano no aceptó la proposición de rendirse en Siḡilmāsa y volvió a Oriente, donde moriría en El Cairo en 1805. Recogida en el anexo II, una de las cartas que constituyen la correspondencia entre los representantes del sultán y su hermano, refleja este papel mediador del *ṣayj* al-Darqāwī en este conflicto. Fue él quien se encargó de las negociaciones entre ambos hermanos, al mismo tiempo que aprovecharía el viaje a Tremecén y Orán para visitar a sus discípulos, que ya se contaban en gran número⁶⁷.

Tras esta primera intervención de al-Darqāwī, el sultán Sulaymān volverá a solicitar su presencia durante un levantamiento en la provincia de Orán, bajo control turco. En 1802-1803 el bey de Orán, delegado del gobierno turco, ejecutó a un notable de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en un ambiente de tensión y hostilidad. Delpech recoge la crónica y reproduce ya una imagen negativa de la *ṭarīqa* que heredaría el colonialismo:

«El Mossellem Ben Mohammed define a los darqāwa como quienes hacen gala del desprecio que sienten por toda especie de obediencia; no se reúnen más que en secreto y en los lugares más desiertos; van vestidos de trapos o harapos y con colares de conchas recortadas, a caballo o a espaldas de burros: hacen gala de un gran ascetismo y no pronuncia más que el nombre de Dios en sus plegarias⁶⁸».

Parece ser que esta represión habría empezado fruto del creciente poder de la *ṭarīqa*, que los turcos buscaban frenar. Pero en vez de acabar con ella, tras la ejecución estallaron una serie de revueltas de las tribus árabes de la provincia, y fue un *muqaddam* darqāwī (un delegado de la cofradía), Abū Muḥammad ‘Abd al-Qādir bin al-Šarīf, conocido por el sobrenombre de El Feliti, quien dirigiría este levantamiento. El bey había ordenado previamente su arresto, y cuando se negó a huir, los cofrades se armaron y presentaron batalla. El 6 de junio de 1805 el *muqaddam* darqāwī entró en Mascara tras vencer al bey Muṣṭafā al-Manzālī. Según el autor, tras este éxito, el resto de las tribus que dudaban se pusieron al servicio de la rebelión, y El Feliti vio aumentar sus

⁶⁶ Odinet, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 12.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁸ Delpech, A., «Résumé historique sur le soulèvement des Derka’oua dans la province d’Oran. D’après la chronique d’El Mossellem Ben Mohammed bach deftar du Bey Hassa, de 1800 à 1813», *Revue Africaine*, 18 (1874), pp. 38-58.

contingentes de forma considerable⁶⁹. Los insurgentes vencieron en varias ocasiones a las fuerzas turcas, y fue el dey de Argel, tomando parte por su vasallo el bey de Orán, quien solicitó a Mūlāy Sulaymān la intervención de al-Darqāwī para acabar con la revuelta⁷⁰. El sultán buscaba aumentar las fronteras orientales de su imperio, y la ocasión podría ser favorable para consolidar su poder y autoridad en una región con unas fronteras históricamente difusas entre Marruecos y Argelia. Tras una serie de batallas, El Feliti llegó a asediar Orán. Es en este momento cuando el *šayj* al-Darqāwī se encuentra bajo las murallas de la ciudad con su *muqaddam*. El sultán Sulaymān envió a Mūlāy al-Darqāwī a tratar con El Feliti, y la correspondencia recogida entre ambos (anexos III y IV) indica que en un principio el sultán se mostraba favorable a la causa del darqāwī. Al encontrarse con su *muqaddam* y algunos delegados de Tremecén, éstos manifestaron su voluntad de jurar fidelidad a Sulaymān y pasar a ser súbditos marroquíes, hartos del yugo turco, de cuyos gobernantes sufrían represión. Tras el primer regreso de al-Darqāwī a Marruecos, Sulaymān le vuelve a enviar a tratar con su *muqaddam* confirmándole que preparará una expedición militar para la primavera de 1806. El sultán veía la situación como una buena oportunidad de incluir a la rica provincia oranesa en sus dominios.

No obstante, según recoge Odinot en su análisis, fruto de sus entrevistas con Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān, nieto del *šayj* al-Darqāwī, éste, viendo el fasto en el que vivía El Feliti y su ambición personal, contrario a los preceptos de la *ṭarīqa*, habría decidido retirarle su apoyo y reprender su actitud, aconsejando al soberano marroquí no intervenir⁷¹. Para otros, como Drague, el *šayj* al-Darqāwī estaba decidido a llamar a sus discípulos a la calma, pero al llegar a Orán y comprobar la injusticia con la que eran tratados, decidió apoyar el juramento de fidelidad al sultán marroquí y hacérselo llegar⁷².

Nos parece que la mejor explicación estaría en una conciliación de ambas teorías. Al-Darqāwī, irritado por el conflicto, habría aceptado llevar el juramento de lealtad o *bay‘a* al sultán marroquí mientras llamaba al orden a sus discípulos. Pero al ver las condiciones y el trato de los gobernantes turcos hacia éstos, habría buscado mejorar su situación y aceptado llevar el juramento, aunque no estaría contento con la

⁶⁹ Ibídem, p. 63.

⁷⁰ Drague, G., *Esquisse...* p. 252.

⁷¹ Odinot, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 10

⁷² Drague, G., *Esquisse...* p. 252.

forma de actuar y con la ambición de su *muqaddam*⁷³. Entretanto, los habitantes de Tremecén se habían refugiado en territorio marroquí y solicitado la protección del sultán, entrando en conflicto con el dey de Argel. Aunque el sultán no llevara a cabo finalmente su empresa de anexión de la provincia, los habitantes refugiados tardarían varios años en regresar, temiendo las represalias del bey de Orán⁷⁴. El dey de Argel había solicitado refuerzos; Mūlāy Sulaymān, quizá por temor a una guerra abierta por los turcos, por miedo a que el poder de la Darqāwiyya creciera demasiado, o tal vez por ambas razones, decidió cesar en su empresa de anexionar la provincia argelina.

Tras la retirada de apoyo del sultán y de al-Darqāwī a su *muqaddam*, algunas tropas de El Feliti comenzaron a dudar sobre el éxito de la empresa, y termina por levantar el asedio a Orán, sufriendo algunas bajas en la retirada. A partir de entonces, el *muqaddam* argelino comenzará su retirada y se refugiará entre las tribus montañosas que todavía permanecían fieles, acosado y hostigado por las tropas turcas, aunque obteniendo alguna victoria ocasional hasta 1808⁷⁵. A partir de este año, un nuevo gobernante turco, Muḥammad bin ‘Uṭmān, emprenderá una vasta campaña de persecución contra los miembros de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en la región, y El Feliti irá perdiendo apoyos y lugares donde organizarse consecutivamente. Una última tentativa de ataque tendría lugar en 1813 por parte de los últimos partidarios de la causa del *muqaddam*, que había huido en 1809 al Sáhara, donde moriría⁷⁶.

A raíz de esta intervención, las relaciones entre al-Darqāwī y el sultán Sulaymān se vuelven cada vez más ásperas; a medida que envejece, su actividad religiosa y su prestigio se intensifican y su *zāwiya* se convierte en un centro de afluencia masiva⁷⁷. Este aumento de importancia en el campo religioso y también político del *ṣayy*, la influencia cada vez mayor de wahabismo y la *salafīyya* en el sultán y las impopulares medidas fiscales sobre la población, conducirán a un tercer momento clave en la historia de Sulaymān y al-Darqāwī. En 1820 tuvo lugar una revuelta bereber, dirigida por Muḥammad bin al-Ghāzī al-Zammūrī y Abū Bakr Amḥāwš, fruto de este descontento prolongado por las presiones económicas sobre las tribus en forma de campañas para la recaudación de impuestos.

⁷³ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 52.

⁷⁴ Odinet, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 10.

⁷⁵ Delpech, A., «Résumé historique...», p. 78.

⁷⁶ Ibídem, p. 79.

⁷⁷ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 43.

Sobre este evento en el que está implicado el *šayj* al-Darqāwī, la historiografía colonial francesa ha interpretado que al-Darqāwī, junto con los líderes rebeldes, habría intentado destronar al sultán Sulaymān y proclamar a Mūlāy Ibrāhīm, hijo de Mūlāy Yazīd y sobrino de Sulaymān⁷⁸. Drague sostiene que tanto al-Darqāwī como al-Wazzānī eran de linaje Idrīsī, y que el movimiento revelaría una revuelta que tendría como objetivo un verdadero cambio de dinastía. Este poder emergente, con el apoyo de los líderes y adeptos bereberes, supondría el advenimiento de un nuevo régimen del que las tribus de la montaña habrían sido el principal sostén⁷⁹. Sin embargo, un acercamiento más reciente a los acontecimientos pondría en duda la tesis tradicional.

Según Agherrabi, al-Darqāwī se encontraría en Fez en el momento de la *bay'a* junto a Sīdī al-Ḥāỵy al-ʿArabī al-Wazzānī, al-Zammūrī y Amhāwš y actuaría según se desarrollasen los acontecimientos, pero no habría instigado ni formado parte de ningún complot para destronar a Sulaymān⁸⁰. Lévi-Provençal recoge la actividad de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin Aḥmad Akensūs, eminente historiógrafo de la dinastía ʿAlawī y visir en tiempos de Mūlāy Sulaymān⁸¹. En el momento de esta revuelta, el sultán se encontraba en Marrakech, desde donde habría enviado una carta por medio de varios delegados de confianza (Akensūs entre ellos) a varios puntos del país. En Marrakech, fue su hijo quien leyó la carta a la población y consiguió calmar los ánimos. La carta rezaba:

«Habéis visto la desviación de mis súbditos y la persistencia de las tribus a sembrar el desorden (...) y juro que soy incapaz (de afrontar los desórdenes) porque no encuentro (entre mis súbditos) ninguno que pueda ayudarme a que venza la verdad y a menudo tengo el sentimiento de renunciar y de dedicarme a la plegaria hasta mi muerte⁸²».

Sin embargo, tras la lectura de la carta en Fez, se habría extendido el rumor de que el sultán abdicaba; un grupo de notables se reuniría con los líderes bereberes y se habrían puesto de acuerdo en jurar obediencia a Mūlāy Ibrāhīm. Según esta teoría, al-Darqāwī no habría formado parte de un complot para derrocar a Sulaymān, sino que habría

⁷⁸ Drague, G., *Esquisse d'histoire...* p. 254; Odinet, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 12.

⁷⁹ Drague, G., *Esquisse d'histoire...* p. 255.

⁸⁰ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 55.

⁸¹ Lévi-Provençal, E., *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, París, E. Larose, 1922, p. 202.

⁸² Al-Nāṣirī, A. Ibn Jālid, *Kitāb al-Istiqṣā lī-Ajbār duwal al-Maghrib al-Aqṣā*, El Cairo, Al Boulak, 1894, vol. VIII, pp. 148-149.

tomado la decisión, tras creer que el sultán abdicaba, de reunirse con otros notables y proclamar a un nuevo sultán para evitar la anarquía. De otra parte, al-Zammūrī y Amhāwš provenían de linajes con larga tradición mística, y es muy probable que, si no estaban afiliados a la *ṭarīqa* Darqāwiyya, al menos simpatizaran con ella⁸³. Además, no debemos olvidar las políticas contrarias a las cofradías de Mūlāy Sulaymān, que unidas a las impopulares medidas recaudatorias y a una oleada de pillajes en 1819 como represalia a previas revueltas bereberes⁸⁴, habrían sido las causas de esta rebelión.

Ambas teorías podrían complementarse: sabiendo del descontento popular por las medidas del sultán, que afectaban al *ṣayy* y a sus discípulos, cuya *ṭarīqa* estaba muy extendida entre las tribus bereberes, se habrían reunido algunos notables con los líderes de la revuelta. Tras la lectura de la carta, entendiendo que el sultán abdicaba ante la situación de revuelta, este grupo habría decidido jurar fidelidad a Mūlāy Ibrāhīm para evitar la anarquía; sería éste un gobernante que les debería su entronización y por tanto no llevaría a cabo políticas contrarias a las *turuq*. De todas formas, el sobrino de Sulaymān reinaría en disidencia del 10 de noviembre de 1820 al 15 de marzo de 1821. Un evento fortuito durante la rebelión salvó al sultán y el levantamiento fracasó. En estas circunstancias, cuando la insurrección fue aplacada, el sultán encarcelaría al *ṣayy* al-Darqāwī, independientemente de cuáles hubieran sido las motivaciones de su apoyo a Mūlāy Ibrāhīm. Pese a que los hijos del *ṣayy* al-Darqāwī pidieron su libertad, el sultán:

«Les hizo regalos y les dio vestimentas, pero les respondió que no había sido él quien le había hecho prisionero, ni había dado orden de capturar, pero que, si eran pacientes, su padre sería puesto en libertad por Dios, que le había hecho prisionero⁸⁵».

Como se desprende del fragmento, el sultán no se planteaba liberar al *ṣayy*, puesto que se trataba de un rehén valioso. Para garantizar la seguridad de al-Darqāwī, retenido, los contingentes bereberes se mantuvieron a la espera y no siguieron adelante con la rebelión. A la muerte de Mūlāy Sulaymān en 1822, el gobernador del Rif, Aḥmad bin Ṣiddīq Aḥmad bin ‘Alī al-Ḥamāmī, intentó proclamar sultán a Mūlāy Sa‘īd bin Yazīd, con el apoyo de los Darqāwa, pero sin éxito (quizá sea esta una nueva ocasión

⁸³ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 60.

⁸⁴ Ibídem, p. 57.

⁸⁵ Al-Nāṣirī, A. Ibn Jālid, *Kitāb al-Istiḳṣā...* p. 153.

para perpetuar una imagen colonial de los Darqāwa como contrarios a la autoridad)⁸⁶. El nuevo sultán, Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān, consciente de ineffectividad de las políticas respecto a las cofradías de su predecesor, intentó acercarse a las grandes *ṭuruq*. En consonancia con esta nueva política, liberaría a al-Darqāwī en 1822; este gesto de clemencia y acercamiento pondría fin a una nueva tentativa de agitación⁸⁷.

En relación con el episodio de la *bay‘a* a Mūlāy Ibrāhīm, la tesis colonial defiende la toma de posición del *ṣayy* al-Darqāwī en contra del sultán, y le acusa de instigar la revuelta bereber⁸⁸. Según esta teoría, el *ṣayy* tendría trazada ya una estrategia política y un plan de actuación previos, y el evento fortuito que salvó al sultán y que llevó a prisión a al-Darqāwī los habrían arruinado. De otra parte, los testimonios de algunos de sus discípulos y de uno de sus descendientes sostienen lo contrario. Para Sīdī ‘Abd al-Salām al-‘Alamī (n. 1923), al-Darqāwī no habría querido jugar un rol político, y su participación habría sido fruto del desarrollo de los acontecimientos. El segundo testimonio que recoge Agherrabi es el de ‘Abd Allāh bin Ṣiddīq, jefe actual de la rama Darqāwiyya de Tánger (Darqāwiyya-Ṣiddīqiyya), que como el primero, pone el acento en el plano religioso y su legado espiritual. Sostiene que las escasas relaciones que mantuvo con Mūlāy Sulaymān fueron muy limitadas y ocasionales, y que no pueden ser interpretadas en el sentido de una ambición política⁸⁹. Fue encarcelado, pero también lo fueron otros de sus seguidores, como Aḥmad bin ‘Aṣṭba. Esta persecución se explicaría por el rápido y continuo crecimiento de la *ṭarīqa* en la época, que habría despertado los recelos del Majzén. Incapaz de atraer esta fuerza naciente a su propósito, e influenciado por la *salafiyya*, Sulaymān habría iniciado una persecución de la cofradía. En la entrevista que Odinot mantuvo con Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān, tercer *ṣayy* de la *ṭarīqa* y nieto de al-Darqāwī, éste aseguraría que su abuelo no habría tomado parte en revuelta alguna contra el Majzén, y que su encarcelamiento habría sido fruto del rechazo a luchar a los instigadores de la revuelta, concluyendo: «Los darqāwa no pueden poner al servicio de un hombre el poder que tienen de Dios⁹⁰». Esta frase explicaría una actitud de la cofradía de no inmiscuirse en los asuntos políticos, pero con una voluntad conciliadora entre las partes en conflicto si se le obligaba a intervenir.

⁸⁶ Druget, G., *Esquisse...* p. 92.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 255.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 255.

⁸⁹ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* pp. 64-65.

⁹⁰ Odinot, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses...* p. 12.

Para concluir con el rol político que, queriéndolo o no, jugó el *šayj* al-Darqāwī durante el reinado de Mūlāy Sulaymān, debemos distinguir dos conceptos ¿Tenía al-Darqāwī una estrategia política establecida, o el papel que desempeñó en tales asuntos fue fruto de una posición tomada una vez se estaban desarrollando los acontecimientos? De los preceptos de la cofradía y las enseñanzas del *šayj*, recogidas en sus cartas, no se desprende ninguna voluntad de mezclarse en los asuntos políticos. Al contrario, uno de los mandatos que su maestro deja al *šayj* es evitar a los hombres que ejercen el poder. Sin embargo, algunas tesis coloniales vieron en este episodio que hemos relatado un indicio de voluntad de conquista del poder; las dos últimas dinastías que habían reinado (Sa‘dī y ‘Alawī) tendrían por origen una cofradía, y sería ésta la única manera de llegar al trono; de lo que se derivaría que cada cofradía esconde un pretendiente al trono⁹¹. Habría sido en este marco en el que se habría explicado la actividad política de la *ṭarīqa* Darqāwiyya, entendiendo que el *šayj* tenía una estrategia política predefinida orientada a alcanzar el poder tras el levantamiento bereber.

De otra parte, fruto del análisis más reciente, Agherrabi postula que al-Darqāwī no tendría una estrategia previa, y que, fruto del devenir de los acontecimientos, habría tenido que adoptar una posición política⁹². Este punto de vista tomaría en consideración la postura contraria de Mūlāy Sulaymān a las cofradías y sus prácticas, y las impopulares medidas fiscales que sufrían las tribus, entre las que se contaban gran cantidad de discípulos. En este clima es en el que deberíamos situar la toma de posición política de al-Darqāwī. Éste habría juzgado más importante ocuparse del plano espiritual que entrar en el juego político, lo que no quiere decir que no fuera consciente de los problemas sociales y políticos de su tiempo; además, en tanto cabeza de un movimiento cada vez más creciente y organizado, no podría escapar a la toma de posición. La influencia wahabí en el sultán suponía una amenaza para el modo de vida de las cofradías y de su sistema, y los *šuyūj* como al-Darqāwī o Bin ‘Aẓība (que también estuvo en prisión y sufrió represión junto con otros adeptos de la *ṭarīqa*) reaccionarían mostrando en sus enseñanzas y producciones una profunda ortodoxia y comunión con la *sunna*⁹³.

⁹¹ Michaux-Bellaire, É., «Les Confréries religieuses au Maroc, Conférences faites au Cours préparatoire du Service des affaires indigènes», *Archives Marocaines*, vol. 27 (1927), pp. 1-86.

⁹² Agherrabi, N., *Le Soufi marocain...* p. 70.

⁹³ *Ibídem*, p. 69.

Como ya hemos señalado, la política del nuevo sultán hacia las cofradías será más favorable, y utilizará su influencia para mantener la paz allí donde no podía ejercer un control efectivo, como tantas veces se había hecho a lo largo de la historia de Marruecos. Sin embargo, esta vez otro actor haría su aparición en el panorama político. El colonialismo francés haría efectiva su ocupación de Argelia en 1830, y el sultán Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān (r.1822-1859) habría de hacer frente a un período muy delicado, con la injerencia extranjera cada vez más presente en el territorio marroquí; comprometido económicamente con Europa; teniendo que lidiar con una serie de malas cosechas consecutivas que traerían más revueltas entre las tribus que escapaban al control de Majzén. Será en este clima, en el que la población identificaba como fuente de sus males a la injerencia extranjera, cuando algunas cofradías tomen el estandarte de resistencia contra el invasor cristiano y prediquen la guerra santa contra franceses y españoles.

Capítulo II

Revivificar la doctrina Šāḍilī: Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī

Como continuador y renovador de la vía Šāḍilī, explicaremos los principales aspectos de la doctrina religiosa que predicó al-Darqāwī. Analizaremos sus enseñanzas a través de las cartas que dejó a sus discípulos y de la obra de uno de ellos, Aḥmad bin ‘Aẓība. Igualmente, nos detendremos en el aspecto ritual de la práctica sufí y en la importancia social que tiene el rito para aquellos que forman parte de una *ṭarīqa*. Pero para tratar estos factores, primero debemos explicar la importancia del sufismo y de la Šāḍiliyya en Marruecos.

Hoy día entendemos por sufismo todas aquellas enseñanzas y prácticas que se engloban bajo la mística musulmana. El término abarca multitud de corrientes en ocasiones muy distintas y divergentes, algunas de las cuales se han extinguido y otras que continúan en la época actual. El sustantivo “sufi” es la forma castellanizada del término árabe *ṣūfī*, “místico”. “Sufismo” derivaría del nombre verbal árabe *taṣawwuf*, y la raíz de dichos términos, si bien se han sugerido otros orígenes poco probables, sería la palabra *ṣūf*, “lana”, en referencia a la vestimenta austera y sin elaborar que vestirían los primeros ascetas. Así, el *taṣawwuf* sería el hecho de profesar una doctrina mística cuya señal externa habría sido, al menos en su acepción inicial, el porte de una túnica de lana. Los primeros sufíes aparecen en los nuevos territorios conquistados por la expansión del califato omeya y más tarde del abasí, con una influencia de la mística cristiana y de las distintas herejías que habían surgido en Oriente Medio, así como de creencias del Zoroastrismo y de las religiones anteriores a la llegada del Islam.

Las primeras *ṭuruq* aparecerían alrededor de siglo XII y con caracteres distintos; algunas serán más cercanas a los gobernantes (emires, sultanes...) y a las élites, y otras se identificarán más con el conjunto del pueblo. En el Magreb, el sufismo está ya presente a finales del siglo VIII, fruto de una influencia y un intercambio cultural con al-Ándalus, donde se tienen noticias de los primeros ascetas o *zuhhād* en este período. Como hemos mencionado en el primer capítulo, la *ṭarīqa* Darqāwiyya se presenta como una renovación de la doctrina Šāḍilī, iniciada por el místico marroquí Abū al-Ḥasan al-Šāḍilī (1196-1258) y por su discípulo Abū al-‘Abbās al-Mursī (m.1288). Tras varios años viajando por Oriente Medio, volvió a Marruecos a buscar a aquel que le habían dicho era el Polo del Oeste (*quṭb al-gharb*), ‘Abd al-Salām bin Mašīš (m. 1228).

Cuando su maestro murió, se trasladó a Túnez, a la ciudad de Šāḍila (de ahí el sobrenombre de Šāḍilī) alrededor de veinte años, marchando finalmente a Egipto, donde murió. Mucho de lo que se conoce de al-Šāḍilī es debido a los escritos de sus discípulos, en concreto al *Laṭā'if al-minan* o “Sutilezas de la Gracia”, de Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m.1309 en El Cairo)¹. Sus enseñanzas fueron desarrolladas más adelante y diseminadas por Ibn ‘Abbād al-Rundī (1333-1390), andalusí que viajó por todo Marruecos extendiendo la mística šāḍilī². Pero más adelante, el impulsor más conocido y popular de esta doctrina fue Abū Bakr al-Ŷazūlī (m. 1465), que vivió la época de proliferación del jerifismo a la que nos referíamos en el primer capítulo, cuando portugueses y españoles amenazaban las costas marroquíes. Las enseñanzas de al-Ŷazūlī se extenderían por las *zawāyā* esparcidas a lo largo del territorio, habitadas por aquellos que combatían periódicamente al invasor extranjero. De esta forma, la doctrina šāḍilī conocería una gran expansión ligada al fenómeno del jerifismo, y la gran mayoría de *ṭuruq* que surgirían después derivarían de las enseñanzas de Šāḍilī y sus discípulos.

La doctrina de Šāḍilī se enmarca en una línea de devoción interiorizada. No aboga por ninguna disciplina ascética rigurosa, y se aconseja a los adeptos combinar su vida personal y su ocupación profesional con los actos de devoción prescritos por la *ṭarīqa*. Quizá esta regla tan práctica de capacidad de adaptación a la vida diaria del discípulo, haya sido en parte una explicación del éxito de la Šāḍiliyya y de su extensión por el Magreb y por Oriente Medio. Como principios fundamentales se recogen: el temor de Dios; la conformidad absoluta a la *sunna*; el desprendimiento total del mundo; la resignación en todas las circunstancias y el recurso a Dios en el gozo y la tristeza³. Aconseja un justo medio en la devoción, evitando los excesos en las privaciones característicos de algunos ascetas o de otras *ṭuruq* del momento; seguramente esta regla viniera marcada por la anterior, que hacía referencia a compaginar la devoción con la vida diaria y profesional.

No obstante, con el paso del tiempo algunas cofradías que se basaban en las enseñanzas de al-Šāḍilī, fruto de sus prácticas extáticas, fueron alejándose de las

¹ Renard, J., *Historical Dictionary of Sufism*, Maryland, The Scarecrow Press, 2005, pp. 216-217.

² Para un estudio sobre el desarrollo de la literatura sufí en el Occidente islámico: Vázquez, V., «La influencia de Qūṭb al-qulūb de Abū Ṭālib al-Makkī (m.386 H. /996 e.C.) y Ṭabaqāt al-Šūfiyya de al-Sulamī (m.412 H. /1021) en el desarrollo de la literatura sufí», F. Franco-Sánchez & A. Constán-Nava (orgs.) *Mirabilia/ MedTrans Special Edition: New Light son research about Arab-Islamic Culture in the Muslim West along Classical epoch* (2016/2) pp. 15-31.

³ Cuoq, J., «Shāḍiliyya», *Diccionario del Islam. Religión y Civilización*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.

prácticas de devoción interiorizadas y adoptaron técnicas que los defensores de la ortodoxia no veían con buenos ojos. Cofradías como la ‘Isāwiyya o los Hāddāwā adoptaron prácticas rituales más llamativas y extravagantes como el encantamiento de serpientes, la mortificación corporal o las danzas y cánticos extáticos⁴. Se les diferenciaba por su aspecto descuidado, un estilo de vida errante y mendicante, y a muchos de ellos por el consumo de ciertas sustancias, como el *kīf*, que inducirían un estado alterado de conciencia con el fin de alcanzar el éxtasis. Fruto de estas prácticas llamativas, algunos representantes de la ortodoxia islámica en Marruecos condenarían a estas cofradías y a sus rituales, a los que calificarían de *bid‘a* o innovación ilícita y conducta heterodoxa que va en contra de la *sunna*. Para desmentir la relación entre sufismo y heterodoxia que se condenaba desde estos círculos, formados principalmente por ‘*ulamā*’ de las grandes ciudades, surgirán a partir del siglo XVII una serie de cofradías, con base doctrinal šāḍilī, que tendrán como objetivo renovar la enseñanzas del místico del siglo XIII y reconducir las prácticas sufíes de manera que no se les pueda acusar de innovaciones o de actuar en contra de la ortodoxia islámica. Es a este grupo de *ṭuruq* que pretenden volver a la doctrina šāḍilī original al que pertenece la Darqāwiyya.

«Un maestro sufí no se ‘inventa’ nada; si bien constituye una fuente espiritual inmediata y original, es también, y al mismo tiempo, el canal de un agua que viene del origen mismo de la tradición⁵».

Vemos pues que no se trata de un movimiento de innovación, sino de renovación; se trata de recuperar unas enseñanzas originales, para muchos *šuyūj* ahora corrompidas con el paso del tiempo y la deformación de las prácticas rituales, que se han alejado de su sentido primero. Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī había entrado en contacto con la mística con sus primeros maestros, Muḥammad bin ‘Alī bin Raysūn al-Ḥasanī y Mūlāy al-Ṭayyib al-Wazzānī (cuarto *šayj* de la *ṭarīqa* Wazzāniyya), aunque sería su maestro al-Ŷamal de quien heredaría las enseñanzas que configurarían su doctrina. Aunque todos se inscribían en esta corriente de renovación šāḍilī, al-Darqāwī fue el único discípulo y por tanto heredero directo del legado espiritual de Mūlāy ‘Alī bin ‘Abd al-Raḥman al-‘Imrānī al-Fāsī, el citado al-Ŷamal.

⁴ Brunel, R., *Le monachisme errant dans l’islam. Sidi Heddi et es Heddawa*, París, Maisonneuve et Larose, 2001.

⁵ Burckhardt, T., *Cartas de un maestro sufí. El shaykh al-‘Arabī ad-Darqāwī*, Palma de Mallorca, Ediciones de la Tradición Unánime, 1991, p 6.

II.1. Al-Darqāwī como *muḥaddid*

El *ṣayy* al-Darqāwī calificaba la época que le había tocado vivir como un «tiempo de oscuridad», en referencia a la decadencia espiritual. Ya hemos explicado que Marruecos en su época había conocido numerosas revueltas y problemas políticos y sociales, que desembocarían en un proceso de renovación o de readaptación cultural del país⁶. Decidido a intentar aportar algo de luz a esta oscuridad, fundó su doctrina sobre tres grandes pilares: el Corán, la *sunna* y las enseñanzas de los grandes maestros de la mística musulmana⁷. Sus cartas, compiladas por su biógrafo y discípulo Aḥmad bin al-Jayyāṭ al-Zakkārī (m.1925), son el único legado escrito que dejó el fundador de la *ṭarīqa*, si bien no han sido objeto de un estudio profundo. Han sido traducidas, pero no conocemos la fecha de ensamblaje de las trescientas cartas que componen la obra. Su objetivo parece claro:

«Son concebidas para servir de guía a sus discípulos, y son leídas y comentadas en todas las *zawāyā* darqāwa. También son una ocasión de exponer su doctrina de manera clara y precisa y eliminar así sospechas sobre la heterodoxia y combatir a sus detractores. Están escritas en un estilo simple y didáctico pero bien redactado, para que puedan ser comprendidas por todos y memorizadas fácilmente⁸».

El compendio de cartas traducidas por Burckhardt⁹ son un buen ejemplo de esta intención educativa y formativa, dirigidas a sus discípulos y a todo aquel que quisiera profundizar en estas enseñanzas, y al mismo tiempo son también ejemplo de una perfecta ortodoxia y comunión con la Sunna y el Corán. Esta voluntad se enmarcaría en la defensa a los ataques que hacían algunos elementos simpatizantes del wahabismo y la *salafiyya* (recordemos que el sultán Sulaymān se habría adherido a esta corriente de pensamiento), que atacaba a los *ṣuyūf* de las diferentes *ṭuruq* esgrimiendo un argumento de heterodoxia y prácticas ilícitas. De esta forma combatiría estos ataques en el mismo campo de batalla con las mismas armas que pretendían utilizar contra él: demostrar que sus prácticas y enseñanzas estaban en perfecta armonía con la ortodoxia islámica

⁶ Zekir, M., «La *tarīqa* Shādhiliyya-Darqāwiyya: les «empreintes» du cheikh al-ʿArabī al-Darqāwī (m.1239/1823)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 229-236.

⁷ Agherrabi, N., *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī*, Rabat, Dar Lamane, 2010, p. 74.

⁸ Ibídem, p. 82.

⁹ Burckhardt, T., *Cartas de un maestro sufi...*

mediante la puesta por escrito de historias y experiencias personales que fusionaban su praxis con el respeto por el islam sunní tradicional.

«Parece no haber estado, en efecto, en las vistas de al-Darqawī fundar una cofradía cualquiera, análoga a las ya existentes. Su ambición era mayor. Entendió revivificar la vieja doctrina Šāḍiliyya, insuflar un espíritu nuevo al misticismo sufí que las otras órdenes religiosas, a menudo preocupadas de sus intereses temporales, habían estropeado gradualmente por sus prácticas rígidas, por un formalismo estrecho y por un ritual mecánico, vacío de espiritualidad, donde la memoria tenía más lugar que el corazón, todos errores que lo desfiguraban y lo rebajaban al nivel de este bajo mundo¹⁰».

Aunque presenta su doctrina como una renovación de la Šāḍiliyya, también está cargada de la marca del entorno de Fez, ya que al-Darqāwī habría encontrado allí a su maestro al-Ŷamal, que a su vez se había formado espiritualmente en la misma ciudad. En este marco de renovación, las doctrinas del *šayj* se refieren a la disciplina interior de los primeros sufíes, fundada en el concepto de la desposesión o *taṣṭīd*. De esta forma, al-Darqāwī se alejaría de otros movimientos de renovación que buscaban la espiritualidad por medio de la asimilación de un corpus doctrinal y la práctica de numerosos ejercicios y letanías cotidianas¹¹. Se percibe en sus cartas una voluntad de reformular las enseñanzas clásicas del sufismo, que había aprendido e interiorizado en sus años de formación, para adaptarlo a las características y exigencias de la época que le tocaba vivir, que él mismo califica de oscura.

«La mayor característica de la Šāḍiliyya es sin duda su sobriedad... Esta sobriedad se traduce en el plano metafísico por el despojamiento total del alma carnal, del ego (*nafs*) en beneficio de la única contemplación de Dios...¹²».

Para poder analizar el legado espiritual de al-Darqāwī mas allá de sus cartas debemos explorar la obra del sufí marroquí y discípulo del *šayj*, Aḥmad bin ‘Aṣṭiba (m.1809). Asumiendo un rol similar al del egipcio Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m.1309) con su

¹⁰ Drague, G., *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951, p. 264.

¹¹ Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur’ān al-majīd d’Aḥmad Bin ‘Ajība (m.1203/1809)» *Studia Islamica*, vol. 107 No. 2 (2012), pp. 209-234.

¹² Geoffroy, E., *Soufisme en Égypte et en Syrie: sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Beirut, Presses de l’Institut Français d’Études Arabes de Damas, 1996, p. 509.

maestro al-Šādīlī, Bin ‘Aṣṭiba fijará en su producción escrita las enseñanzas de al-Darqāwī para su mayor difusión y entendimiento más allá de la vida de *šayj*¹³. Nacido en la tribu de Anṣra (Anyera) en el norte de Marruecos, estudió en Fez con diversos maestros y entró en la *ṭarīqa* Darqāwiyya en 1793 a los 42 o 43 años. Servía como imán y enseñaba en diversos cursos de ciencias religiosas en algunas mezquitas y escuelas coránicas de Tetuán. Tras una estancia en Fez decidió pasar un tiempo entre los Banī Zarwāl y en la *zāwiya* de Bū Barīḥ que al-Darqāwī había fundado. Fue entonces cuando el decisivo encuentro con el *šayj* cambió su vida, una «conversión que representaba el paso final de largos años de vida devota y de búsqueda intensa de la realidad o la verdad (entendida ésta como fin religioso, *ḥaqīqa*)¹⁴».

Como al-Darqāwī, se empeña en una defensa del sufismo, y afirma la superioridad y preeminencia del conocimiento esotérico (*‘ilm al-bāṭin*) sobre toda otra forma de conocimiento. La importancia del magisterio espiritual (contar con un maestro que guíe al discípulo a través de su camino a la iluminación) y una concepción metafísica del *tawḥīd* (doctrina de la unicidad de Dios) son los objetivos de su exégesis coránica, uno de los trabajos en los que expondrá las enseñanzas aprendidas del *šayj* al-Darqāwī¹⁵. Se insiste en la noción de *taslīm*, “resignación, sumisión”, como «la renuncia a toda forma de contestación y de descontento exterior y de reprobación interior», y también en la de *riḍā*, “satisfacción”, entendida como «la alegría del alma al encuentro de los actos de Dios que resulta del amor espiritual¹⁶». Si estas dos cualidades caracterizan el estado del darqāwī, la servidumbre (*al-‘ubūdiyya*) debe ser su atributo esencial. Bin ‘Aṣṭiba explica que las diferentes etapas del transcurso iniciático en la vía mística culminan con la realización de la servidumbre, que consiste en «abandonar su propia elección y adherirse constantemente a la humildad (*ḍull*) y a la indigencia (*iftiqār*)¹⁷».

Este abandono se traduciría por la renuncia a las pretensiones individuales y personales, conformándose con la voluntad y la manifestación divinas; una vez alcanzado este Estado, el sufí recibiría la revelación divina. El valor de la *‘ubūdiyya* reside en el hecho de que representa el atributo por excelencia del Profeta, que sería el

¹³ Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique...», p. 213.

¹⁴ Michon, J-L., *The Autobiography of the Moroccan Sufi Bin ‘Aṣṭiba*, Kentucky, Fons Vitae, 1999, p. 8.

¹⁵ Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique...», p. 214.

¹⁶ Ibídem p. 219.

¹⁷ Ibídem p. 222.

modelo supremo de santidad. Por tanto, el aspirante buscará imitarle en la realización de la servidumbre para poder acceder así al conocimiento espiritual. De esta reflexión se extrae otra de las razones, esta vez más espiritual, de por qué el jerifismo es tan importante: si el Profeta es el modelo de santidad, sus descendientes habrán heredado parte de sus cualidades y tendrán atributos o habilidades especiales a la hora de alcanzar la revelación divina. Por tanto, el aspirante buscará la imitación (*al-mutābaʿa*) del Profeta, y en esta línea, Bin ʿAṣība insistirá sobre la importancia del papel mediador de Muḥammad y de sus sucesores espirituales, que serían los maestros sufíes, en el camino a la revelación¹⁸. La meta de los aspirantes se representa como la iluminación espiritual, *al-faṭḥ*, que deberán alcanzar por medio del retorno a la simplicidad de la práctica de la *sunna*, la *ʿubūdiyya* o servidumbre, el *taslīm* o resignación y la doctrina del *tawḥīd* o de la unicidad divina.

II.2. La relación entre maestro y discípulo en la *ṭarīqa*

En su revelador estudio sobre el autoritarismo en las sociedades árabes, Abdellah Hammoudi analiza los fundamentos de las estructuras de poder autoritarias desde la época precolonial¹⁹. En varias ocasiones compara el funcionamiento de un partido político, del aparato gubernamental del Majzén o de un gremio de artesanos con la jerarquía de una *ṭarīqa* y con la relación que se establece entre un maestro y su discípulo durante el período de formación. De la relevancia que este análisis ha tenido se desprende la importancia de la estructura de autoridad que se reproduce en las cofradías, el predominio del motivo maestro-discípulo como paradigma de aprendizaje y transmisión de conocimiento y poder y la cualidad indispensable de la sumisión que ha detener el discípulo hasta la etapa final de su formación.

Si primero nos centramos en el aspecto espiritual de la relación, en la *ṭarīqa* Darqāwiyya el maestro constituye el medio (*al-wasīla*) indispensable para alcanzar la revelación. Es una pieza fundamental para la educación espiritual, y es su presencia misma la que permite al aspirante penetrar en la Presencia divina²⁰. En relación con lo expuesto anteriormente, el abandono de la voluntad propia y la servidumbre aparecen como actitudes indispensables que caracterizan el estado de los santos y que el discípulo

¹⁸ Ibídem, p. 230.

¹⁹ Hammoudi, A., *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007.

²⁰ Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique...», p. 226.

debe aprender y aplicar a su relación con el maestro. Esta relación debe estar gobernada por una actitud recta (*adāb*), al igual que los contactos entre los distintos discípulos, si los hubiera. En el caso de Bin ‘Aẓība, por ejemplo, su maestro al-Būzaydī (m.1814) permaneció como sirviente de al-Darqāwī cerca de dieciséis años, y él mismo había permanecido con al-Ġamal en calidad de servidumbre y le había seguido visitando hasta su muerte. Esta disposición podía suponer en ocasiones la realización de obras y trabajos para beneficio del *ṣayy* o de la *ṭarīqa*, como cuenta Bin ‘Aẓība:

«Construí una fuente cerca de la casa del *ṣayy* al-Darqāwī, entre los Banī Zarwāl; le di al *ṣayy* Būzaydī cinco *miṭqal*, con los que pagó al artesano. Mi hermano y yo también construimos a mezquita para los Banī Zarwāl. Ayudé personalmente la construcción, con otros compañeros. Algunos de mis seguidores trajeron la madera a sus espaldas desde Gomara. Después construimos la tumba de Sīdī Yūsuf al-Darqāwī²¹».

En otras ocasiones, el maestro pone a prueba la fidelidad y el aguante de su discípulo mediante pruebas que demuestren que realmente está dispuesto a despojarse de los bienes materiales y abandonarlo todo por alcanzar la revelación divina:

«“Rechaza todo lo superfluo y pide limosna; quédate solo con lo que necesites para alimentarte a ti mismo, a tu familia y a los pobres por uno o dos días”. Después el *ṣayy* me escribió y me mandó servir a los *fuqarā’*, hacer su colada, comprar algo de jabón, lavar sus ropas con los pies, y alimentares en mi casa. Después se me ordenó mendigar en tiendas y en la puerta de las mezquitas²²».

Vemos que la desposesión y la adopción de un modo de vida mendicante, disponiendo de lo mínimo para sobrevivir, es una condición a menudo habitual entre los aspirantes a la iluminación. Estas pruebas se enmarcan en la adquisición del compromiso del voto de sinceridad y obediencia ciega al *ṣayy* por parte del discípulo (*murīd*), que sellan su pacto por medio de la investidura (*talqīn*) con la *jirqa* o el hábito y una serie de ceremonias de las que hablaremos más adelante. Con ellas adquiere una observación rigurosa de la *ṣuḥba* (compañerismo) por la que el discípulo no puede separarse de su maestro si no es con su permiso.

²¹ Michon, J-L., *The Autobiography...* p. 82.

²² *Ibíd*em, p. 91.

Considerando la importancia de la filiación espiritual, adherirse a una u otra corriente mística otorgaría prestigio y legitimidad a los *šuyūj* y sus enseñanzas. De esta forma, al igual que hemos visto en el primer capítulo la importancia de los certificados que aseguraban la ascendencia jerifiana de los notables, existirá también una cadena mística que se remonta al Profeta. Conocida como *silsila*, esta suerte de árbol genealógico espiritual trazará el legado desde el *šayj* actual de la cofradía hasta algún *quṭb* o Polo de la época e incluso hasta el Profeta Muḥammad y/o alguno de sus compañeros. En el caso de la Darqāwiyya, la *silsila* que se adjunta (anexo V) asciende hasta al-Šāḍilī, ya que el período que comprende desde éste hasta el principio es común a la mayoría de las *turuq*. Remontar el legado espiritual hasta al-Šāḍilī supondría una garantía de legitimidad religiosa, ya que es de este místico marroquí de quien descienden la gran mayoría, si no todas, de las cofradías marroquíes que se fundaron posteriormente. Así, al remontarse hasta una figura tan eminente, la Darqāwiyya se asegura una sólida filiación espiritual y puede llevar a cabo un proyecto de renovación sin temor a crítica de estar creando o estableciendo algo nuevo sin una base anterior que lo respalde. En esta línea, enumeraremos los supuestos preceptos que, si bien no aparecen en las cartas de al-Darqāwī, la historiografía colonial repite en numerosas obras que tratan la Darqāwiyya²³. Según estas fuentes, los preceptos que al-Ŷamal le habría encomendado a su discípulo son:

²³ Los preceptos aparecen recogidos en las siguientes obras: Rinn, L., *Marabouts et Khouan. Étude sur l'islam en Algérie*, Argel, Adolph Jourdan, 1884; Deppont, O. & X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, París, Maisonneuve, Geuthner, 1897; Cat, É., «L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc», *Revue des Deux Mondes*, 149 (1898), pp. 375-404; Montet, É., «Les confréries religieuses de l'islam marocain: leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l'histoire des religions*, vol.45 (1902), pp. 1-35; Lacroix, N., *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui*, Argel, Victor Heintz, 1902; Odinet, P., «La Confrérie des Derqaouas», *Les confréries religieuses au Maroc, Série de notes dactylographiées sur le Maroc* (1924-1939), pp. 5-9; Drague, G., *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951; Zekir, M., «La tarīqa Shādhiliyya-Darqāwiyya: les «empreintes» du cheikh al-'Arabī al-Darqāwī (m.1239/1823)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 229-236. En la historiografía española, en varias ocasiones elaborada a partir de la francesa, los preceptos aparecen en: Cerdeira, C., *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*, Madrid, Editorial Ibero-africano-americana, 1923; Padilla, R., «Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfes, zauias y santuarios», *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Ceuta, 1930; Oleaga, Fray L., «Aproximación cristiano-musulmana», *África* (marzo 1930), pp. 53-54; (abril 1930) pp. 89-90; (mayo 1930), pp. 103-104; Capaz, O., «La cofradía Darkauía», *África* (agosto 1932), p. 145; Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, s.a.

«Los deberes de mis hermanos consistirán en triunfar sobre sus pasiones. Para cumplir estos deberes buscarán imitar:

- A nuestro señor Mūsà (Moisés) en caminar siempre con un bastón.
- A nuestro señor Abū Bakr y nuestro señor ‘Umar bin al-Jaṭṭāb vistiendo con telas parcheadas (*muraqqa‘a*).
- A ‘Īsà bin Abū Ṭālib, celebrando las alabanzas de Dios mediante la danza (*raqs*).
- A Abū Hurayra (secretario del Profeta) llevando un rosario al cuello (*subḥa*).
- A nuestro señor ‘Īsà (Jesucristo) viviendo en la soledad y en el desierto (*ṣaḥrā’*).
- Caminarán con los pies desnudos, pasando hambre constante, y no frecuentarán más que a los hombres piadosos (*sāliḥīn*).
- Evitarán la compañía de los hombres que ejercen el poder. Evitarán la falsedad. Dormirán poco, pasarán la noche rezando, pedirán limosna; informarán a su *ṣayj* de sus pensamientos más serios como de los más fútiles, de sus actos importantes como de sus actos más insignificantes. Tendrán por su *ṣayj* una obediencia pasiva y, en todo momento, serán entre sus manos como el cadáver en las manos del lavador de los muertos»²⁴.

Estos preceptos servirían a muchos autores coloniales para identificar supuestamente a los adeptos a la *ṭarīqa* que seguían estos mandatos, si bien no suponían la mayoría y se contaban habitualmente entre aquellos que habían adoptado un estilo de vida mendicante:

« (...) pero este género de religiosos ambulantes y mendicantes no es especial a la orden de los darqāwa, y la gran mayoría de ellos está lejos de ser así. No muestran un carácter inapropiado, y se limitan a tener relaciones más o menos a distancia de los detentores del poder temporal. El alejamiento de los agentes de la autoridad es, en efecto, el signo distintivo del darqāwī, pero en la práctica, este alejamiento no es absoluto y no tiene un carácter malicioso (...) En realidad sólo

²⁴ De entre los estudios mencionados, este fragmento ha sido extraído de Rinn, L., *Marabots et khouan...* p. 233; y su traducción al castellano en: Capaz, O., «La cofradía darkauía», *África* (agosto 1932), pp.143-146; Oleaga, F. L., «Aproximación cristiano-musulmana», *África* (marzo 1930), pp. 53-54; (abril 1930), pp.89-90; (mayo 1930), pp. 103-104.

una minoría de entre los cofrades vestía los harapos apedazados, iba descalza o vivía de un modo errante»²⁵.

Los mandatos acerca de la obediencia ciega al *šayj* y el acatamiento de su voluntad no son exclusivos de la Darqāwiyya, incluso ni de las *ṭuruq*²⁶, y podemos encontrarlos reproducidos en otros paradigmas de relaciones de poder que hemos mencionado al hablar de la obra de Hammoudi. Algunos autores han querido ver en los preceptos de obediencia ciega y entrega al *šayj* una copia o reminiscencia de la doctrina del *perinde ac cadaver* de Ignacio de Loyola²⁷. Si bien podría establecerse ciertas similitudes, lo cierto es que muchos de ellos han pecado de un excesivo acercamiento y una comparación anacrónica y sacada de contexto²⁸.

II.3. La organización de la *ṭarīqa*

Las cofradías sufíes, como toda organización, tienen sus propias jerarquías, funciones asignadas a los diferentes miembros y ciertos ritos de iniciación, de paso o de confirmación de pertenencia al grupo. A la cabeza de las hermandades se encuentra el *šayj*, que puede ser el fundador de la vía, el hijo o descendiente de dicho fundador o alguien designado por él, que no tiene porqué pertenecer necesariamente a su familia. Sin embargo, lo habitual es que la jefatura pase de padres a hijos, ya que éstos, en mayor o menor medida, habrían heredado las cualidades y la *baraka* de su progenitor, aunque no siempre por orden de descendencia²⁹:

«La primogenitura está lejos de ser un derecho absoluto a la sucesión paterna y la elección del jefe de la *zāwiya* se hace a menudo sobre un hijo pequeño más inteligente y hábil, o más deferente, o más amado; a veces incluso sobre un

²⁵ Rinn, L., *Marabouts et khouan...* p. 244.

²⁶ Como ejemplo de las relaciones existentes entre maestro y discípulo en el misticismo islámico, ver: Ibn al-Šāliḥ, M., *al-Minhāj al-wāḍiḥ fī taḥqīq karamāt al-šayj Abū Muḥammad Šāliḥ*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.), 2007. Para un estudio completo sobre esta obra: Rais, M., *Aspects de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe s.: al-Minhāj al-wāḍiḥ fī taḥqīq karamāt Abū Muḥammad al-Šāliḥ*, tesis de doctorado, Université de Provence, 2 vol., 1996.

²⁷ Oleaga, F. L., «Aproximación cristiano-musulmana...».

²⁸ Montet, E. «Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social», en *Revue de l’histoire des religions*, vol. 45 (1902), pp. 1-35.

²⁹ Sobre el liderazgo en la *ṭarīqa* Darqāwiyya: Stītītū, A., «Al-zāwiya wa-l-muḥtama‘ al-qabilī wa-l-majzan (al-zāwiya al-darqāwiyya namuḍyā» [en línea], *Minbar Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī*, «http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm» [consultado 18 sept. 2016].

hermano o un primo, y de forma más rara, sobre un discípulo cuyas altas virtudes o cualidades hayan sido reconocidas³⁰».

La estructura central de la cofradía gira en torno a la relación de sumisión del discípulo hacia su maestro. Por debajo del *šayj* están los *muqaddamīn* (pl. de *muqaddam*) o *julafā'* (pl. de *jalīfā*), según la denominación que siga la orden, designados directamente por el *šayj* y que se pueden encargar de distritos o secciones de la ciudad (si está implantada en una zona urbana) o bien pueden tener a su cargo una *zāwiya* en el ámbito rural, pudiendo existir también *muqaddamīn* que no tengan una *zāwiya* a su cargo. Los más cercanos al *šayj* son su mano derecha y el responsable en caso de su ausencia. Tales son las percepciones sobre la organización de la cofradía recogidas en los estudios colonialistas:

«El *muqaddam* es la cabeza de la *zāwiya* local, intérprete de las órdenes del *šayj*, y el verdadero misionero de la hermandad; organiza cada actividad mundana y mantiene estrecho contacto con sus seguidores³¹».

Algunas cofradías tienen un *muqaddam* visitante que viaja por las distintas *zawāyā* de la orden para llevar las órdenes y las bendiciones del *šayj*, y para recaudar la *ziyāra* (contribución anual en moneda o especie. A cada uno se le otorga una licencia o *iḡāza* que describe las funciones y derechos que tiene el *muqaddam*. En las órdenes pequeñas, el *šayj* será quien monopolice el derecho a iniciar a los interesados en la cofradía, pero a medida que éstas crecen, los *muqaddamīn* pueden adquirir dicho privilegio³². Se les otorgan así ciertas funciones especiales en función de las circunstancias y la situación de la *ṭarīqa*. Todo *muqaddam* ejerce ante sus discípulos las funciones de maestro educador, a los que divide, si atendemos al análisis de Rinn, según el grado de conocimiento e implicación que tengan con la orden, quedando la tercera parte, los meramente iniciados, limitados a recibir el *dīkr* y la noción rigurosa de sus obligaciones morales y materiales³³. Dependiendo del carácter y del carisma del *šayj*, estos *muqaddamīn* tendrán un mayor o menor protagonismo e importancia dentro de la cofradía, llegando en ocasiones a favorecer una actitud independiente de la *zāwiya* de la

³⁰ Marty, P., «Les zaouias marocaines et le makzen», *Revue des études islamiques*, vol. IV (1929), pp. 575-600.

³¹ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods in Moroccan Politics», *The Middle East Journal* (enero 1950), pp. 427-446.

³² Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, The Clarendon Press, 1971, p. 174.

³³ Rinn, L., *Marabouts et Khouan*., p. 89.

que son responsables y a distanciarse de la sede madre de la cofradía. Así describe Andrews el posible proceso de fragmentación:

«Algunas hermandades tienen una organización sólida bajo el liderazgo de un poderoso y carismático *šayj*, pero en otras el gobierno centralizado no está muy desarrollado, pero las distintas *zawāyā* mantienen una independencia más o menos local. En ocasiones, el *muqaddam* de la *zāwiya* establecerá su autoridad sobre otro *muqaddam* de menos carácter o liderazgo y dirigirá la política de un grupo de *zawāyā*, bastante independiente del resto de la cofradía³⁴».

Por debajo de los *muqaddamīn* están los miembros básicos, que pueden ser miembros declarados (llamados *ijwān* o *fuqarā'*, según el lugar o la *ṭarīqa*) o simplemente afiliados laicos. Según este análisis, estos últimos tendrían los conocimientos básicos sobre sufismo para poder participar en las sesiones grupales de la hermandad (*mayālis al-dīkr*) y recitar las plegarias conjuntamente; se dedicarían a sus oficios y rutina normales, pero estarían sujetos a la autoridad del *šayj* y de su *jalīfa* o *muqaddam*. Ciertas órdenes han admitido y admiten en la actualidad a mujeres, aunque relativamente pocas tenían hermanas o *ajawāt*, y un número reducido contaba con mujeres *muqaddamāt*³⁵. Michaux-Bellaire apunta en este sentido que las mujeres que deseaban entrar en la *ṭarīqa* Darqāwiyya en Tánger eran iniciadas por la mujer o la hermana del *šayj* de la *zāwiya* de la ciudad, contando un gran número entre ellas³⁶. Muchos de estos miembros buscan la afiliación a una o más *ṭuruq* (no es habitual que las hermandades tengan una norma de exclusividad, excepto la Tiṣṭāniyya³⁷) para beneficiarse de la *baraka* de uno u otro *šayj*, más allá de querer participar plenamente en la vida de una cofradía determinada. Para pasar a formar parte de la *ṭarīqa*, el neófito debe cumplir con un ya mencionado rito de paso (*talqīn*), que varía en función de cada hermandad. Con esta ceremonia, el nuevo *faqīr* contrae dos obligaciones: la sumisión a la jurisdicción del *šayj* (*taḥkīm*) y la sumisión a sus decisiones (*taslīm*), que era una de las características de esta jerarquía que preocupaba al colonialismo³⁸. Existen en este ámbito tres tipos de *iṣāza* (licencia, permiso) según el grado de compromiso con la

³⁴ Andrews, G. F., «Islam and the Confraternities in French North Africa», *The Geographical Journal*, vol.47:2 (1916), pp.116-130.

³⁵ Trimingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 176.

³⁶ Michaux-Bellaire, E., «Les derqaoua de Tanger», *Revue du monde musulman* 39 (1920), pp. 98-118.

³⁷ Sobre la Tiṣṭāniyya y sus especificidades, ver: Abun-Nasr, J., *The Tijaniya: A Sufi order in the Modern World*, Londres, Middle Eastern Monographs, 7, Royal Institute of International Affairs, 1965.

³⁸ Maldonado Vázquez, E., *Cofradías religiosas en Marruecos. Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Tetuán, Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Intervención y Fuerzas Jalifianas, 1932, p. 10.

orden. El primero es el otorgado al adepto dadas sus cualificaciones y que le permite practicar en el nombre de su maestro; el segundo es aquel otorgado a un *jalīfa* o *muqaddam* autorizándole a iniciar a otros hermanos en la Vía; por último el tercer tipo de permiso es el que confirma la asistencia a un curso o instrucción particular en la doctrina sufi³⁹.

II.4. El aspecto social del rito

Desde que se organiza y adquiere un sentido de su existencia, el hombre ha creado, configurado y codificado una serie de signos y símbolos que ha utilizado en todos los ámbitos de su vida. El campo religioso quizá sea uno de los más importantes a la hora de conocer e interpretar ciertos elementos simbólicos que, bien entendidos e interiorizados por sus participantes, le otorgan un sentido común y compartido a los ritos religiosos de los que forman parte. En este sentido, destacando el aspecto social del rito, la propuesta fundamental, basada en la obra de Durkheim⁴⁰, es que todas las religiones, de las primitivas a las reveladas, pueden ser sociológicamente analizadas por evidenciar su vínculo con las estructuras sociales de las que proceden y explicar su desarrollo.

Dividiendo el mundo entre lo sagrado y lo profano, no serán éstas realidades aisladas, sino que estarán estrechamente conectadas, pudiendo convertirse algo puro, sagrado, en impuro y viceversa. Lo profano no puede existir sin lo sagrado; la sacralidad de una cosa reside en el sentimiento colectivo del que es objeto, que se manifiesta esencialmente en el rito⁴¹. El pensamiento religioso está formado por dos elementos: las creencias y los ritos. Las creencias son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, las unas con las otras o con las cosas profanas. Los ritos, por su parte, son normas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas⁴². Es esta definición clave, la norma de conducta, la que destaca Durkheim y de la que nos valdremos para explicar el valor y la importancia de los signos y rituales de la *ṭarīqa* Darqāwiyya:

«Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el

³⁹ Trimmingham, J. E., *The Sufi Orders...* p. 192.

⁴⁰ Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

⁴¹ Segalen, M., *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 22.

⁴² *Ibíd.*, p. 21.

seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos»⁴³.

Las manifestaciones rituales son una ruptura con la rutina, una ruptura eficaz en tanto que el rito produzca un estado mental colectivo a través del cual se pueda reafirmar periódicamente un sentimiento de pertenencia a ese grupo social. Esta reafirmación tiene lugar en las diferentes reuniones del grupo, que en este caso serían las sesiones de *ḥaḍra* de la cofradía, de las que hablaremos más adelante.

En la ceremonia existen una serie de actos formalizados, previamente establecidos, cargados de una fuerte dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal particular, por el recurso a una serie de objetos específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes del grupo⁴⁴. Los ritos comprenden, entonces, una serie de conductas individuales y/o colectivas codificadas, entendibles para aquellos que forman parte de la celebración, en los que entra en juego una serie de prácticas repetitivas (movimientos, frases rituales, bailes...) que albergan una fuerte carga simbólica para los participantes. La participación en estos rituales, dada su dimensión social, se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad⁴⁵.

Es importante hablar también del rito iniciático, un rito de paso por el que el discípulo (*murīd*) pasa a formar parte íntegra de la hermandad. Dicho rito está condicionado también por una serie de gestos y fórmulas previamente determinadas y aprendidas por los participantes; mediante este conjunto de prácticas, el aspirante firma un pacto de obediencia a su maestro y de adherencia a una serie de principios exclusivos de la orden, del grupo al que pertenecerá de ahora en adelante. Una vez más, desde el punto de vista sociológico, este rito de paso puede considerarse como una forma de negociación de una nueva condición (la de aprendiz) en el seno de una sociedad (la *ṭarīqa*) que presenta un sistema estructurado y jerárquico de posiciones (*ṣayy*, *muqaddam*, *ijwān*, *murīdīn*) y que asocia grupos de individuos que comulgan con los mismos principios (preceptos)⁴⁶.

En cuanto al aspecto de la teatralización, es necesario tener en cuenta que la emoción colectiva que suscita el ritual, sólo puede surgir si todo el mundo se reconoce

⁴³ Durkheim, É., *Las formas elementales...* p. 40.

⁴⁴ Segalen, M., *Ritos y rituales...* p. 37.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 54.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 58.

en los gestos y símbolos manipulados durante el mismo⁴⁷; para que los gestos y fórmulas se conviertan en metáforas, éstos deben ser objeto de un consenso. Al igual que en política, la fuerza del rito depende estrechamente de la emoción que despierta para cohesionar las masas. Este reconocimiento y participación no sería posible si los miembros del grupo cohesionado perteneciesen a un estrato cultural distinto, si no tuvieran en común uno o más sistemas de comunicación, sin que se comprendieran mutuamente y entendieran la carga simbólica de los elementos rituales; compartir unos mismos valores, una moral y unas metas concretas son requisitos indispensables para comprender el ritual en todos sus aspectos.

Se da una importancia capital a la repetición de las formas rituales, para crear a fuerza de la repetición un marco en el que todos compartan estos símbolos⁴⁸. Pero aunque se les asocie esta idea de tradición por medio de la repetición, los ritos son el producto de fuerzas sociales en las que se inscriben temporalidades específicas que contemplan su aparición, su apertura, su transformación o su desaparición. Es el grupo de individuos el que crea y da sentido al ritual, y es éste el que lo adaptará y cambiará según las necesidades y el contexto en el que opere.

II.5. La iniciación y los rituales en la *ṭarīqa*

Como ya hemos señalado, por norma general las cofradías no suelen exigir exclusividad a sus miembros a la hora de afiliarse, ni tampoco interrogar al aspirante sobre adhesiones pasadas a otra *ṭarīqa*. En las *zawāyā* dirigidas por un *muqaddam*, será éste y no el *ṣayj* quien acepte al nuevo adepto a su entrada en la *ṭarīqa*, en representación del *ṣayj*. No existe entre los autores de la época colonial un consenso acerca de los requisitos y el ceremonial previo a la ordenación. Odinet recoge en este sentido, una iniciación muy básica y general:

«Cualquiera que sea la cofradía, la iniciación es siempre la misma. El nuevo afiliado busca al *muqaddam*, jefe local de la aldea, y le da cuenta de su resolución de ingresar entre los Darqāwa o los Tiṣāniyyīn. El *muqaddam* le vende su rosario y le indica el *dīkr*, y después le envía al *ṣayj*. El nuevo hermano va a presentarse al *ṣayj* y le lleva sus correspondientes ofrendas, según su fortuna, y en compensación recibe un pequeño presente (...) El afiliado deberá acudir a las

⁴⁷ Ibídem, p. 114.

⁴⁸ Ibídem, p. 139.

reuniones, responder a las llamadas (...) Pero si no cumplen con sus deberes nadie le impondrá ninguna sanción que le obligue⁴⁹».

Según esta forma descrita, la entrada en una cofradía sería una suerte de intercambio económico en el que el nuevo adepto pagaría un tributo en moneda o especie al *šayj* o a la cofradía para que aceptaran su ingreso. Rinn, sin embargo, recoge un ritual de iniciación mucho más complejo y elaborado, en el que el aspirante a entrar en la cofradía debe seguir ciertas pautas aprendidas previamente y asumir una serie de obligaciones. Esta apreciación se correspondería más con la importancia social del ritual y de la pertenencia al grupo que es la *ṭarīqa*:

«El neófito se prepara para el ayuno, el retiro, el rezo, la limosna... ya que ha estado, durante varios días, instruido en las preguntas y respuestas que le harán y tendrá que hacer. Se presenta asistido de dos *ijwān* que le patrocinan. La primera obligación que le impone el *muqaddam* es prestar juramento: a una discreción absoluta sobre todo lo que interese a los hombres o a las cosas tocantes a la congregación; a una obediencia completa a las constituciones de la orden y a las instrucciones de su *muqaddam*. Después, generalmente viene la profesión de fe, la proclamación de los siete atributos de Dios. Se relata al neófito una instrucción, más o menos completa, de las obligaciones que contrae, tras lo cual se le revela el *dīkr* de la orden. Finalmente, la asamblea reunida recita la *fātiḥa* sobre el neófito, que dona o recibe el beso de paz de sus nuevos hermanos⁵⁰».

No obstante, no todos los nuevos discípulos pertenecen a la misma categoría, y según su posición social y su educación se les revelarán más o menos cuestiones relativas a la *ṭarīqa*. El *muqaddam* o el *šayj* que ejerce las funciones de maestro educador con sus discípulos, dividirá a éstos según su grado de inteligencia, que será tomada en cuenta para una iniciación progresiva y proporcional a las capacidades del adepto. Desde la percepción colonialista de la afiliación, la mayoría de adeptos pertenecerían a la tercera categoría, aquella que se limita a recibir el *dīkr* o letanía especial de la cofradía, y la noción de sus obligaciones morales y materiales⁵¹. Pero si el adepto demuestra una inteligencia o unas aptitudes especiales, su educador en la Vía le dará a conocer progresivamente lecturas que requieren una mayor comprensión de la mística y una capacidad superior de exégesis textual. De todas formas, existen ciertos

⁴⁹ Odinet, P., *El mundo marroquí*, Madrid, Agencia Española de Librería, 1932, pp. 266-267.

⁵⁰ Rinn, L., *Marabouts et khouan...* p. 86.

⁵¹ *Ibidem* p. 90.

elementos comunes a toda iniciación de los nuevos adeptos de una *ṭarīqa*. Si seguimos la división de Spencer Trimingham, podemos distinguir tres elementos esenciales⁵²:

1. *Talqīn al-dīkr*: *maṣdar* del verbo *laqqana*, que significa “solicitar, inculcar, enseñar por repetición” el *dīkr* o letanía característica de los círculos sufíes. Cada *ṭarīqa* suele tener su propio *dīkr*, pero hay algunas que mantienen la plegaria de la cofradía de la que derivan (como es el caso del *dīkr* darqāwī, transmitido al *ṣayj* al-Darqāwī por su maestro, un *dīkr* *ṣādilī*). Esta práctica está justificada en el mandato coránico: “¡Vosotros que creéis! Recordad a Allāh invocándole mucho. Y glorificadle mañana y tarde” (C. 33:41-42) y respaldado por otros muchos versos coránicos.⁵³

Las reuniones colectivas en las que se recita el *dīkr* pueden tener un complemento sonoro, como el concierto espiritual (*samāʿ*), en el que se utilizan cantos y ciertos instrumentos musicales dependiendo de las restricciones de la *ṭarīqa* (en la Darqāwiyya se permite el uso de tambores⁵⁴). A su vez, las sesiones pueden acompañarse de la danza extática (*raqs*), que, como componente rítmico, ayuda al participante a entrar en un estado extático que permita alcanzar el objetivo de estos rezos comunales, el grado superior de ‘unión, aniquilación con Dios’⁵⁵ o *fanāʿ al-tawḥīd*. Además de estos complementos, en las sesiones de recitación el control de la respiración es fundamental. Los círculos sufíes pronto absorbieron, quizá de otras prácticas religiosas anteriores al islam, el poder de la música y la danza, que combinados con otros elementos (números simbólicos, colores, perfumes e inciensos...) inducían al creyente durante las plegarias a un estado extático cuyo fin era alcanzar la unión mística con Dios⁵⁶. No obstante, este tipo de prácticas varían según la *ṭarīqa* y son prácticas vistas como heterodoxas o innovaciones ilícitas (*bidaʿ*) por los detractores del sufismo.

Aunque el *dīkr* sea el propio de una *ṭarīqa*, en su recitación puede variar levemente en el número de las plegarias. Éstas se pueden realizar al completar cualquier rezo preceptivo o cuando el creyente tenga a bien recitarlas. De acuerdo con esta posibilidad de establecer variaciones y cambios, la historiografía que analizamos relata

⁵² Trimingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 182.

⁵³ Los versículos son: C. 2:153; 4:103; 7:205; 13:28; 18:24, 28; 29:45.

⁵⁴ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 312.

⁵⁵ Chebel, M., *Dictionnaire des symboles musulmans*. París, Albin Michel, 1995, p. 136.

⁵⁶ Trimingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 195.

que Sīdī al-‘Arabī al-Darqāwī, tan convencido de la unicidad de Dios (*tawḥīd*) y del deber del ser humano de rendirle gloria a Él solamente, ordenó a sus adeptos, al repetir la profesión de fe musulmana o *ṣahāda* (“no hay más Dios que Allāh y Muḥammad es Su Profeta”), no recitar en voz alta más que la primera parte, mencionando únicamente mentalmente la segunda (“Muḥammad es Su Profeta”)⁵⁷. Pero las prácticas de la Ṣādiliyya-Darqāwiyya, al igual que las otras *ṭuruq*, no se limitan a la recitación del *dīkr*, ya que el ritual en sí alberga numerosas plegarias y lecturas piadosas, que resumen o desarrollan la doctrina y enseñanzas de los santos de la orden⁵⁸.

Aunque el adepto puede recitar el *dīkr* o *wird* que le han conferido a su entrada en la cofradía, por lo general se cree que tiene más valor si se recita conjuntamente, en compañía de otros *ijwān* o hermanos. Estas reuniones se conocen como *ḥaḍra*, y en ellas se suele leer el *ḥizb*, que es una suerte de plegaria supererogatoria en la que se recita o se lee algún versículo del Corán con especial significado o fragmentos de alguna obra o tratado de mística musulmana⁵⁹. Durante estas sesiones tienen lugar distintas manifestaciones de la devoción de los adeptos de la cofradía, que suelen emplear cantos y danzas para intentar alcanzar un estado extático. Una o dos veces al año tiene lugar otro tipo de *ḥaḍra* en las que se tratan todas las cuestiones interesantes de la comunidad. El *ṣayj* o el *muqaddam* principal cobra los ingresos donados por los adeptos y simpatizantes, da instrucciones y se nombran nuevos *muqaddamīn*. Este tipo de reuniones preocupaban e interesaban a las autoridades coloniales, puesto que eran vistas como una suerte de termómetro que medía la importancia y la influencia de una cofradía, el número de adeptos con que contaba y los ingresos que obtenía. Desde este punto de vista, las fuentes recogen que, una vez de vuelta a sus respectivas *zawāyā*, los *muqaddamīn* reúnen a los respectivos adeptos de su comunidad y:

«Ofrece una comida a sus hermanos, les expone el resultado de la *ḥaḍra*, lee las cartas del *ṣayj* y estimula el celo de cada uno. La ceremonia finaliza con un desfile general de los *ijwān* que, uno tras otro, besan la cabeza del *muqaddam*, sentado, y depositan una ofrenda extraordinaria⁶⁰».

⁵⁷ Montet, É., «Les confréries religieuses de l’islam marocain. Leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l’histoire des religions* 45 (1902), pp. 1-35; De Neveu, E., *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l’Algérie*, París, A. Guyot, 1846, p. 157.

⁵⁸ Rinn, L., *Marabouts et khouan...* p. 253.

⁵⁹ Dragage, G., *Esquisse d’histoire...* p. 258.

⁶⁰ Rinn, L., *Marabouts et khouan...* p. 85.

Estas reuniones tienen lugar en épocas fijas cuando es posible, y la *ḥaḍra* de las *zawāyā* suelen celebrarse cada semana, normalmente los viernes. Para Rinn, en estas reuniones residía el secreto de las cofradías, y creía que: «tienen lugar a puerta cerrada y luces apagadas, o de noche, en lugares retirados, fuera del alcance de los intrusos⁶¹».

Tenemos constancia del patrón del *dīkr* durante una *ḥaḍra šāḍilt*⁶²:

«La ceremonia comienza con la apertura o *fātiḥat al-dīkr*, tras la que los asistentes se sientan en círculo (*dā'ira*) en la posición asumida durante el rezo tras una postración. El líder o director de la sesión está situado en el centro, alrededor del cual se colocan los *munšidīn*, encargados de recitar cantando, y alrededor de éstos el resto de fieles. Recitan juntos el oficio de la orden (*ḥizb, wazīfa*), tras lo que da comienzo el *dīkr* propiamente dicho. Se empieza cantando el *tahlīl* (la fórmula *lā ilāha illā Allāh*, “No hay más Dios que Allāh”) a un ritmo lento, que va aumentando a medida que el director de la plegaria indica el cambio de tempo mediante una señal sonora (exclamación, palmada, golpe...). Después éste se levanta, seguido por el resto de participantes, que cierran sus ojos para ayudar a la concentración. Los movimientos aumentan de velocidad, moviéndose hacia delante y hacia atrás, y balanceándose de izquierda a derecha, para acabar cambiando al salto. Tras un período estipulado por el líder de la plegaria, el movimiento cesa, pero los *munšidīn* prosiguen su canto, mientras el resto de participantes canta la palabra *Allāh* o recita las fórmulas religiosas. Después el *dīkr* comienza de nuevo».

Este es sólo un ejemplo de entre muchos, y las prácticas durante la *ḥaḍra* son flexibles y pueden variar dentro de la misma *ṭarīqa*. No obstante, esta sesión es una buena prueba del valor del ritual colectivo que refuerza la cohesión del grupo y le otorga el sentido social en el plano religioso.

2. *Ajd al-'ahd*: “tomar el pacto, pactar”, consiste en hacer un juramento o pacto de obediencia, *bay'a*, ante el *šayj* o el *muqaddam* de la cofradía. Para entrar en la *ṭarīqa*, es necesario hacer una petición al *šayj* o al *muqaddam* correspondiente. Según el capitán francés De Neveu, éste, posa su mano derecha en la cabeza del neófito y cubre los ojos con la izquierda, permaneciendo cierto tiempo así, rogando a Dios que le ilumine y le diga si el hombre que se presenta ante él posee las cualidades necesarias de un buen

⁶¹ Ibídem p. 247.

⁶² Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 205.

darqāwī⁶³. En los medios sufíes, y en concreto en la cofradía Darqāwiyya, el maestro constituye el medio (*al-wasīla*) por el que el alumno iniciado (*murīd*), siguiendo sus indicaciones, alcanzará la Presencia divina; es su vehículo para alcanzar la realización espiritual⁶⁴. Reafirmando el papel de liderazgo religioso del *šayj*, en las órdenes en las que la doctrina tiene un lugar importante, y que no son solamente asociaciones con una jerarquía definida, formadas para la defensas de intereses materiales, el valor personal de un jefe carismático lo es todo⁶⁵.

3. *Labs al-jirqa*: “vestir la *jirqa*” (“manto áspero, hábito grueso”), también llamada *muraqqa’a* o “hábito cosido, manto parcheado”. Se trata del hábito que porta el sufí a fin de mostrar su sumisión a la *ṭarīqa* a la que pertenece, confirmando su adhesión a la pobreza material para obtener la riqueza espiritual⁶⁶.

«Su maestro describe a Aḥmad bin ‘Aḡība así: “Era delgado, y su piel estaba estirada sobre sus huesos resultado de la intensa disciplina espiritual, ascetismo, y escrúpulos característicos de él. Vestía una *ḡilāba* parcheada y un *burnūs*, como era el traje de los Darqāwa, y, cuando escribía o participaba en sesiones de *ḡikr*, vestía un ancho cinturón de fibras de palma alrededor de su pecho”⁶⁷».

La asunción de esta prenda como símbolo de iniciación en la Vía mística se menciona ya en el siglo VIII. Esta entrega puede ser acompañada o sustituida por otros ritos con el mismo valor simbólico (la imposición de manos del *šayj* al discípulo, la entrega del rosario o *subḡa*, del texto de la letanía o *wird*...). El símbolo de esta prenda como muestra de piedad implica la humildad y el alejamiento del mundo terrenal, y encuentra justificación en Corán 7: 26: “¡Hijos de Adán!: Hemos hecho bajar para vosotros una vestidura para cubrir vuestra desnudez y para ornato. Pero la vestidura del temor de Dios, ésta es mejor. Ese es uno de los signos de Dios. Quizás así, se dejen amonestar”⁶⁸. La *jirqa* simbolizaría el *talqīn* o el lazo entre el *šayj* y el *murīd* cuando éste comienza su instrucción, así como un acto de sumisión hacia su maestro, que a cambio le mostrará el camino hacia la iluminación. El maestro manifiesta con la investidura de la *jirqa* su toma de posesión sobre él, como un signo de confianza y de abandono del discípulo a la obediencia y la voluntad del *šayj*. El *murīd* tiene la

⁶³ De Neveu, É., *Les Khouan*... p. 156.

⁶⁴ Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique...», p. 226.

⁶⁵ Joly, A., *Étude sur les Chadouliyas. Extrait de la Revue Africaine*. Argelia, Adolphe Jourdan, 1907, p. 167.

⁶⁶ Chebel, M., *Dictionnaire des symboles*... p. 236.

⁶⁷ Michon, J-L., *The Autobiography*... p. 12.

⁶⁸ Michon, J-L., «Khirka», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E.J. Brill, Vol. 5, 1986, pp. 17-18.

intención firme de convertirse en compañero (*ṣāhib*) del *ṣayj*, creando así una unión de parentesco espiritual y de purificación⁶⁹. La investidura con la *jirqa* se correspondía con el recibimiento de la *sisilat al-baraka*, cadena o árbol que mostraba la sucesión a la cabeza de la *ṭarīqa* desde el *ṣayj* a su fundador, y la *silsilat al-wird*, que es la cadena de los líderes de la hermandad desde su fundador al Profeta, la misma de la que hemos hablado anteriormente y que otorgaría legitimidad religiosa a la *ṭarīqa* y a sus *ṣuyūj*.

II.6. Los símbolos y la apariencia del Darqāwa

Debido a su rápida expansión y a la afiliación de miembros procedentes de todas las clases sociales, la *ṭarīqa* Darqāwiyya despertó el recelo temprano en los colonizadores franceses y españoles, como había despertado previamente e interés del Majzén. Una vez difundidos los supuestos preceptos de la cofradía que hemos expuesto, el estigma colonial cayó sobre la *ṭarīqa*, ya que los administradores percibían cierto peligro en la incompatibilidad de ciertos mandamientos y su realización del proyecto colonial en el Norte de África. De estas obligaciones, las que más preocupaban a las autoridades coloniales eran la obediencia ciega a su *ṣayj* (aunque dicho mandato no era exclusivo de esta *ṭarīqa*⁷⁰), y el mandato de evitar a los hombres que detentan el poder. En relación con este último precepto, A. Joly recoge la historia del *ṣayj* ‘Adda, discípulo de al-Darqāwī. ‘Adda había ocupado algún tiempo el puesto de cadí en la armada del emir, pero su maestro le había reprochado ocupar un puesto mundano, puesto que era indigno de un hombre piadoso, que debe despreciar los bienes de este mundo⁷¹. Como forma de afianzar esta percepción negativa de la Darqāwiyya, las fuentes hacen referencia a supuestos testimonios de empleados del gobierno turco que compartían esta visión negativa del darqāwa:

«Para todos los árabes argelinos que han trabajado más o menos para el gobierno turco, el término “darqāwī” es un sinónimo absoluto de ‘rebelde, rebelión’ y representan a sus adepto como energúmenos esquivos, groseros y enemigos anárquicos de todos los agentes de un poder temporal, sea el que sea»⁷².

Fue el capitán francés De Neveu el primero en mostrar esta imagen del *Darqāwa*:

⁶⁹ Salmon, G., «La Kherqa des Derqaoua et la Kherqa soufya», *Archives marocaines*, vol. 2 (1904), pp. 138-140.

⁷⁰ Hammoudi, A., *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Madrid, Anthropos, 2007.

⁷¹ Joly, A., *Étude sur...* p. 14.

⁷² Rinn, L., *Marabots et khouan...* p. 243.

«Les está recomendado dormir, comer y hablar muy poco, rezar sin cesar, no escuchar los chismorreos, caminar a pie y por lugares desiertos; deben ejecutar ciegamente las órdenes del jefe de su secta»⁷³.

Numerosos estudiosos posteriores reproducen esta imagen, que se repite en los primeros manuales sobre las cofradías musulmanas en Argelia y Marruecos⁷⁴, utilizadas por los colonizadores para formar a sus agentes y lograr entender la sociedad que querían gobernar:

«Los darqāwa, de gruesos rosarios bien visibles al cuello, un gran bastón de gancho en la mano, (...) atraviesan la ciudad en bandas, gritando como un insulto a la cara de los cristianos que se encuentran: “*lā ilāha illā Allāh!*”. Renuncian obedecer a la justicia, no admiten otra autoridad que la de su *šayj*, se defienden los unos a los otros, han creado en Tánger una verdadera comunidad independiente»⁷⁵.

En la línea de los símbolos y la apariencia, la vestimenta era un importante signo externo del modo de vida sufí, como atestigua su propio nombre de *ṣūf* (lana) que vestían los primeros ascetas (*zuhhād*)⁷⁶. Los rasgos distintivos del gran bastón, el rosario de cuentas de maderas de un tamaño exageradamente grande, la *muraqqa‘a* o manto parcheado, en ocasiones un turbante verde y la barba descuidada, se han reproducido en multitud de estudios sobre la hermandad⁷⁷:

«Los darqāwa se distinguen por llevar un gran bastón y un gran rosario alrededor de sus cuellos, a menudo de tamaño exagerado. A menudo también, un turbante verde decora la cabeza, un signo en el Este del cumplimiento de la peregrinación a la Meca o de ser descendiente del Profeta, pero aquí siendo simplemente un signo de devoción superior de la secta»⁷⁸.

1. *Jirqa* o *muraqqa‘a*: “hábito o manto parcheado”, sería la manifestación externa de la asunción de una vida de pobreza material para alcanzar la riqueza espiritual. Se trata de una túnica o hábito parcheado, hecho de distintos retales, o de un manto áspero y

⁷³ De Neveu, E., *Les Khouan...* p. 156.

⁷⁴ Joly, A., *Étude sur...* p. 13; Montet, E., «Les confréries religieuses...», p. 17.

⁷⁵ Michaux-Bellaire, E., «Les derqaoua...», p. 113.

⁷⁶ Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 181.

⁷⁷ Michaux-Bellaire, E., «Les derqaoua...» p. 113; Peyron, M., «Derkaoua, Derqaoua, Darqawa», *Daphnitae-Djado, Aix-en-Provence, Edisud*, vol. 15 (1995).

⁷⁸ Harris, W., *Tafilet. The Narrative of a Journey of Exploration in the Atlas Mountains and the Oases of the North-West Sahara*, Londres, William Blackwood and Sons, 1895, p. 298.

grueso, poco elaborado; como reporta Michon⁷⁹: «Bin ‘Aṣība rompió dramáticamente con su vida anterior, renunció a su oficio y posesiones, y se vistió con la túnica parcheada (*muraqqa‘a*)». Salmon informa de que entre los adeptos a la Darqāwiyya se llama al vestido *muraqqa‘a* en lugar de *jirqa*, ya que este último término serviría en el Magreb para designar una pieza de tela lista para la venta⁸⁰. Ya hemos hablado de la túnica parcheada, pero según algunos reportes, los sufíes adeptos a la Vía Šāḍiliyya-Darqāwiyya, principalmente aquellos que se encontraban entre las clases pudientes, adoptaban la túnica de color blanco⁸¹. Sīdī Bū Madyan (discípulo del *šayj* al-‘Alawī, *darqāwī* que fundó más tarde su propia *ṭarīqa*) fue descrito por los administradores franceses como un asceta: vestido de blanco, llevando una larga barba y un gran rosario de madera desgastada, estilo darqāwa, alrededor de su cuello⁸².

2. *Šubḥa* “rosario”: es un elemento de rezo muy extendido entre muchas religiones (cristianismo, budismo, hinduismo, islam...). De acuerdo con las investigaciones realizadas, el uso del rosario vino de la India, pero llegó al islam a través de canales cristianos, cuando el islam cruzó las fronteras y entró en el mundo helénico-cristiano⁸³. Pronto ganó peso entre la gente común, y más tarde se prestó a supersticiones infundadas y prácticas mágicas. Su uso en los rezos es muy común y está muy extendido; se justifica por facilitar la oración y el recuerdo a través de su manipulación:

« (...) después me pareció que la repetición de la plegaria de Profeta mientras utilizaba un rosario (*šubḥa*) hacía la concentración (*ḥuḍūr*) más fácil, y comencé a repetirlo un gran número de veces. Mientras estaba inmerso en ella, vi luces brillando; ornamentos, palacios y toda clase de cosas maravillosas aparecieron ante mí, pero me volví; un buen número de veces vi al Profeta en sueños⁸⁴».

Su división en tres partes corresponde a la división usual en tres de los noventa y nueve nombres de Allāh, es decir, aquellos que se refieren al poder de Dios, a Su sabiduría y a Su piedad. Existen rosarios con más cuentas, como el llamado *alfīya*, con mil cuentas, bastante extendido en Egipto y Sudán en conexión con funerales o santos

⁷⁹ Michon, J-L., «Bin ‘Aḍība», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E. J. Brill, vol.3, 1986, pp. 696-697.

⁸⁰ Salmon, G., «La Kherqa des Derqaoua...», p. 128.

⁸¹ Drague, G., *Esquisse...*, p. 288.

⁸² Chih, R., «Shurafā’ and Sufis: the Qādiriyya Būdashīshīyya in Contemporary Morocco», C. Mayeur-Jaouen y A. Papas (eds.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*, Berlín, Klaus Schwarz-Ehess, 2013, pp. 198-219.

⁸³ Zwemer, S. M., *Studies in Popular Islam. A collection of Papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*, Londres, The Sheldon Press, 1939, p. 7.

⁸⁴ Michon, J-L., *The Autobiography...* p. 73.

importantes. Westermarck habla del rosario como una fuente importante de *baraka*⁸⁵. La *baraka*, cualidad que puede transmitirse por el contacto, se induce en la persona, lugar u objeto por algún tipo de devoción especial, y es un signo del favor divino⁸⁶. El rosario de un santo puede ser utilizado para ofrecer asilo o para confirmar un pacto. Así, el rosario tiende a representar la personalidad de su poseedor, como un sello o un anillo. El material del que está hecho puede variar: semillas, conchas, madera de olivo, hueso, ámbar... pero el valor intrínseco no es tan importante como el valor religioso⁸⁷. El rosario adquirió importancia simbólica a través de su uso en ceremonias de iniciación, institución y otras prácticas culturales.

Era un símbolo de autoridad y el rosario del fundador de la *ṭarīqa* era heredado por sus sucesores, siendo especialmente reverenciado ya que estaba impregnado de la *baraka* de toda la vida de recitaciones de los nombres divinos. Se guardaba en una caja especial custodiada por un guardián (*ṣayj al-ṣubḥa*) y un ayudante (*jādim al-ṣubḥa*)⁸⁸. De esta forma, el tamaño exagerado del rosario de los darqāwa se correspondería con una voluntad de diferenciación de otras hermandades o como un signo de devoción exterior superior.

3. '*Ukkāz* "bastón": en los distintos trabajos realizados en época colonial, los bastones que se describen son, de manera general, más altos que el portador y acabados en punta metálica o con forma de lanza⁸⁹. En cuanto a su utilidad, el capitán De Neveu lo describe como un instrumento:

«Los darqāwa llevan normalmente un bastón en la mano con una extremidad acabada en hierro o acero, y alrededor del cuello un rosario con cuentas de gran tamaño. Pretenden que el primero es para ayudar a su fuerza física, y el otro para sostener su fuerza moral. El primero les sirve para responder a las agresiones de este mundo, y el otro para mantenerles en la Vía, descartando las tentativas del espíritu maligno»⁹⁰.

Esta concepción pasa por alto el hecho de que la tradición islámica conoce la transformación del bastón o la vara de Moisés en serpiente que aparece en la Biblia⁹¹, prueba tangible de la voluntad de Dios, y así lo atestigua en los preceptos transmitidos

⁸⁵ Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, Macmillan and Company, vol. 1, 1926, p. 135.

⁸⁶ Chelhod, J., «La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré», *Revue de l'histoire des religions*, 148-1 (1955), pp. 68-88.

⁸⁷ Zwemer, S. M., *Studies in Popular Islam...* p. 11.

⁸⁸ Trimingham, J. S., *The Sufi Orders...* p. 201.

⁸⁹ Salmon, G., «La Kherqa des Derqaoua...», p. 131.

⁹⁰ De Neveu, E., *Les Khouan...* p. 158.

⁹¹ Chebel, M., *Dictionnaire des symboles...* p. 69.

por al-Darqāwī (imitando a Mūsà o Moisés en el uso del bastón). Independientemente, el bastón, en diversas tradiciones siempre ha sido un símbolo de poder, junto con el trono, la corona, la situación superior o central del gobernante en relación a sus súbditos⁹², o como en el caso de la tradición islámica, el reconocimiento del gobernante en la *juṭba* o sermón del viernes. De esta manera, podemos suponer que el uso del bastón corresponde a un signo de imitación de Moisés al mismo tiempo que un símbolo de defensa y en cierta manera de poder frente a las posibles agresiones a las que se tenga que enfrentar el creyente.

4. *ʿAmāma* “turbante”: al menos en los tiempos en que escribió su testimonio J. Schaudt, en Marruecos, portar el turbante verde significaba pertenecer a la *ṭarīqa* Darqāwiyya, y así lo atestigua cuando cruzó el país de 1880 a 1882: «por su estancia en la *zāwiya* de los darqāwa en Ghawz en Madaghra, distrito de Wad Zīz, J. Schaudt había adquirido el derecho de llevar el turbante verde, que en Marruecos es exclusivo de los darqāwa⁹³». Etimológicamente el término proviene del persa *dulbend*, “el de la banda”, después *turban* en turco, parece que se popularizó su uso por oposición a las coronas de los emperadores sasánidas y bizantinos así como por su uso por parte del Profeta⁹⁴. El turbante simboliza “la dignidad en el islam” en todas las regiones donde su uso es corriente. Se constituye de una larga pieza de paño, troquelada a menudo con materias o piedras preciosas, que se enrolla alrededor de la cabeza en procedimientos casi rituales. El color y la calidad del paño del turbante varían en función de la posición social y política de quien lo porta. También la longitud del turbante y la manera de enrollarlo son específicas de cada corporación y a cada rango ocupado dentro de la jerarquía⁹⁵. En cuanto al color, es bien sabido que el verde es el color por excelencia del islam⁹⁶, y es utilizado en muchos soportes significativos: cubiertas del Corán y la *sunna*, estandartes, banderas e iconografía islámica, decoración de mezquitas y lugares sagrados⁹⁷... Parece ser que según el color del turbante del *darqāwī*, éste obedecería, tras la ramificación de la *ṭarīqa*, a una *zāwiya* determinada. Así, Drague informa de que el color verde o negro

⁹² Lewis, B., *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 1990, p. 30.

⁹³ Schaudt, J., «Voyages au Maroc», *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, 6º año-3º trimestre (1901), pp. 233-269.

⁹⁴ Björkman, W., «Tulband», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E. J. Brill, Vol. 10, 1986, pp. 608-615.

⁹⁵ Chebel, M., *Dictionnaire des symboles...* p. 427.

⁹⁶ Para un estudio completo sobre el color verde en el Islam, ver: Buendía, P., «¿Es el verde el color del Islam? Simbolismo religioso y connotaciones políticas del color verde en el Islam», *Le Muséon* 125, 1-2 (2012), pp. 215-240.

⁹⁷ Chebel, M., *Dictionnaire des symboles...* p. 107.

del turbante es propio de los Darqāwa del sudeste marroquí, afiliados a la *zāwiya* de Tāfilalt, mientras que quienes obedecen a la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl llevarían como signo distintivo un turbante blanco, alto y pesado, acabado en punta⁹⁸.

«Un derviche de la orden de los darqāwa estaba de pie rígido en una esquina del mercado —aparentemente ausente del bullicio de la vida multicolor a su alrededor—. Ahora y entonces despertó de la inmovilidad de su devoción y gritó en un tono penetrante el Nombre de Dios. Llevaba una túnica andrajosa que escondía escasamente su desnudez. Alrededor de su cuello un enorme rosario de noventa y nueve grandes cuentas que servía para protegerle de los demonios, y en su mano una torpe lanza para protegerle de los perros y hombres. Su cuerpo era flaco y encogido por la abstinencia, y su melena enmarañada estaba llena de suciedad⁹⁹».

A modo de breve conclusión podríamos decir que el hombre, en tanto que animal social, buscará la pertenencia a una sociedad de la que se sienta parte y, en el caso del campo religioso, que le permita realizarse moralmente y alcanzar la meta de la salvación divina al final de sus días. En este plano, y dada su importancia, las cofradías desarrollarán sus propios símbolos y rituales a los que dotarán de sentido y significado propio, exclusivo, y que contribuirán a lograr la cohesión del grupo y la identificación del individuo con la hermandad; contribuirán a crear un sentido de pertenencia a una comunidad exclusiva. Este sentimiento será el eje vertebrador y el engranaje que haga funcionar a la *ṭarīqa*, que permita que ésta se expanda y gane adeptos que a su vez serán partícipes de esta tarea una vez sean iniciados. El uso del bastón, la túnica parcheada, el turbante y el modo de vida mendicante son rasgos, signos exteriores del adepto a esta vía sufí, pero, si bien están recogidos en las fuentes, tampoco son obligatorios, indispensables ni adoptados por un gran porcentaje de los cofrades de la Darqāwiyya. En este aspecto, el hecho de participar en las reuniones y sesiones comunales, fiestas de la *ṭarīqa* y ocasiones especiales, es mucho más importante como rasgo social distintivo que el hecho de vestirse de determinada manera o portar ciertos elementos diferenciadores y específicos a la hora de reafirmar su sentido de pertenencia a esa comunidad.

⁹⁸ Druce, G., *Esquisse d'histoire...* p. 287.

⁹⁹ Bullard, A., *The Barbary Coast. Sketches of French North Africa*, Nueva York, The Macmillan Company, 1913, introducción.

Capítulo III

Una *ṭarīqa* ramificada

Tras haber analizado sus prácticas religiosas, veremos cómo la multitud de discípulos provenientes de todas las clases sociales, que se congregaron en torno a Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī en su *zāwiya* de Banī Zarwāl, explica la difusión de sus enseñanzas por todo el territorio marroquí y por Argelia. Estos discípulos provenían de distintos puntos de Marruecos, a los que volvieron para fundar sus *zawāyā* una vez se habían formado en esta nueva vía, recordemos, proveniente de la tradición šāḍilī. Nos centraremos en el análisis de los nuevos centros fundados en la parte norte de Marruecos, tanto en las ciudades de Tánger y Tetuán como en las cabilas de las regiones septentrionales. Al igual que las primeras tienen su configuración, historia e instituciones particulares, éstas no serán iguales a las que encontremos en las zonas rurales, que han conocido su propio desarrollo, si bien no se trata de mundos separados o inconexos. Del mismo modo, las *zawāyā* fundadas en las ciudades tendrán su propia configuración, roles, importancia... distintos de aquellos centros que se erigieron entre las cabilas del norte de Marruecos, aunque al igual que sucede con el primer ejemplo, estos centros de la *ṭarīqa* no conformarán realidades aisladas unas de otras, y mantendrán lazos de lealtad, intereses diversos y también rivalidades. Además, a consecuencia del proceso de ramificación de la *ṭarīqa*, tampoco podemos hablar de una estrategia o acción conjunta de las diversas *zawāyā* de la Darqāwiyya, puesto que cada una o cada grupo de ellas estará sujeto a la lealtad de un líder, y seguirán las líneas de actuación que estos les marquen según los acontecimientos e intereses del momento y el lugar.

Analizaremos el papel que tiene la *zāwiya* como motor económico y social de la cofradía, y la importancia de los peregrinajes y las donaciones de los adeptos para el mantenimiento y el prestigio de la institución. Fuera de la zona norte de Marruecos, fruto del gran número de adeptos que congregó al-Darqāwī, también encontramos *zawāyā* que jugarían un importante papel en el continuo avance colonial francés desde Argelia. Si bien en un principio estos centros enarbolaron la bandera de la resistencia contra el invasor extranjero, la creciente presencia gala en territorio marroquí y la progresiva ocupación del país, llevarían a los líderes de estas *zawāyā* a deponer paulatinamente las armas y a establecer relaciones de clientela con el nuevo gobierno de

facto. Se trata de centros como la *zāwiya* de Madaghra en el Ghawz, en el sureste marroquí, y en un período anterior, a diversos líderes de los Darqāwa en Argelia que combatieron la penetración francesa en los primeros años de la ocupación. Fruto de esta oposición surgiría en la historiografía colonial una imagen negativa del darqāwī, que se identificaría con todo aquello contrario al poder establecido y como sinónimo de rebeldía y anarquía. Pese a la posterior colaboración de las distintas ramas de la *ṭarīqa* con las autoridades coloniales, esta imagen perduraría en las fuentes coloniales, de las que se nutriría también un primer colonialismo español, que entablaría relaciones con las ramas del norte de Marruecos siempre desde una perspectiva de desconfianza y vigilancia de sus actividades. Por último, y a modo de epílogo sobre el tema de las ramificaciones, trataremos su expansión, desde Argelia, a distintos países de Oriente Medio como Egipto, Siria y Palestina y el Ḥiṣyāz.

III.1. Ciudades y cabilas: la *ṭarīqa* en las regiones del norte de Marruecos

La *zāwiya* (lit. “esquina, rincón”) se presenta como el motor de la vida comunal de una *ṭarīqa*. Dependiendo del lugar donde sean construidas y las funciones que cumpla en su entorno, el edificio adquirirá una u otra tipología que responderá a las necesidades que cubra la *zāwiya* y sus fundadores y adeptos. Así, una *zāwiya* construida en una ciudad (como la Ḥarrāqiyya en Tetuán, la Fāsiyya en Fez o la Tiṣāniyya en el resto de grandes ciudades) se adaptará a las funciones que cumpla (lugar de reunión de los fieles, centro educativo del barrio o de la zona, punto de encuentro de los notables afiliados...). Por otra parte, una *zāwiya* construida en una cabila tomará una forma distinta ya que responderá a funciones y necesidades diferentes:

«Las *zawāyā* son como los *ṣuyūj* como la cofradía que las ha fundado: las hay pequeñas, cerradas, reservadas a un estrecho círculo de discípulos, como las hay grandes y abiertas a todos los visitantes. Todo depende de las funciones sociales, económicas y terapéuticas ejercidas por el maestro¹».

Aunque no todas se erigen de la misma forma, muchas de las *zawāyā* construidas en las cabilas, como la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl, están levantadas alrededor de la tumba de un santo, sea o no fundador de una cofradía, o de uno de sus descendientes. Las tumbas reciben el nombre de *qubba*, y a su alrededor se levantan otras

¹ Chih, R., «Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme», *Archives des sciences sociales des religions*, 125 (enero-marzo 2004), pp. 79-98.

construcciones que estarán determinadas por la importancia del santo y sus descendientes y también por las funciones que albergue el edificio y sus habitantes. Si la *zāwiya* adquiere el rol educativo, se erigirá una sala donde se reúnan los alumnos (*tullāb*, pl. de *ṭālib*) en torno al maestro; si su importancia y popularidad crece, pueden llegar a erigirse otras salas que sirvan de alojamiento a los estudiantes que vivan de forma permanente en el conjunto. Ya hemos hablado del surgimiento de las primeras *zawāyā* como construcciones que albergaban a quienes combatían la penetración extranjera en el país durante la época medieval, pero su función en las cabilas también abarcaba el plano económico, al estar asentadas muchas de ellas en enclaves de rutas comerciales o puntos estratégicos, situadas entre los límites de grupos sociales y cabilas distintas. En este aspecto, hay que destacar el papel que muchos fundadores de *zawāyā* y sus descendientes han desempeñado como mediadores en conflictos entre estos grupos.

El santo y su descendencia, considerados imparciales en la resolución de conflictos, ejercerán un papel de arbitraje en la resolución de conflictos tribales², y la zona donde está construida la *zāwiya* y sus alrededores serán considerados como *ḥurm* o terreno inviolable, en el que no hay lugar para las disputas violentas o los conflictos. Este carácter sagrado le conferirá aún más fuerza a la hora de ejercer este papel mediador, por el que serán respetados y afamados él y sus sucesores. A un nivel superior, estos líderes de *zawāyā* podrían mediar en disputas entre el Majzén y las cabilas, trabajando en ocasiones para el gobierno, como los *ṣurafāʿ* de Wazzān, asegurando la tranquilidad y el pago de impuestos. Pero de la misma forma, en otros casos la *zāwiya* podía actuar como canalizador del descontento de la cabila e incluso de la región, y ser un centro de recluta de disidentes, organizado *ḥarkāt* (grupos de combatientes no profesionales) y movilizándolas, como sería el caso de la *zāwiya* darqāwiyya de Madaghra. Por tanto, es innegable que estos dirigentes de *zāwiya* podrían pasar a convertirse en jefes políticos efectivos sin mucha dificultad, aprovechando la situación y los elementos en juego.

Tanto las *zawāyā* erigidas en ciudades, como las de Tetuán y Tánger, como aquellas construidas entre las cabilas (que en el caso de la *ṭarīqa* Darqāwiyya, contaba con edificios en la mayoría de cabilas de la zona norte de Marruecos), no conformarán

² Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 114-130.

realidades aisladas a su entorno y a los acontecimientos y problemas políticos, económicos y sociales del momento. Según a qué lealtades estuvieran sujetas, tomarán unas u otras líneas de actuación y comportamiento con el resto de *ṭuruq*, con el resto *zawāyā* de la misma cofradía y con los poderes marroquíes y coloniales. Estos últimos eran conscientes del poder social y económico, y por derivación político, con el que contaban los líderes carismáticos e importantes de la *ṭarīqa* en sus respectivas zonas de influencia. Uno de los pilares de su importancia eran los ingresos que las *zawāyā* obtenían fruto de las aportaciones y donaciones de sus fieles, en forma de regalos (*hadāyā*, pl. de *hadiyya*), otras fruto de la peregrinación a la tumba del santo o de sus descendientes (*mawsim*), y de los recorridos que hacían los *muqaddamīn* y los *ṣuyūj* de la *ṭarīqa* por el territorio, recaudando en forma de dinero o especie, denominadas *ziyārāt* (pl. de *ziyāra*, del verbo *zāra* “visitar”). Estas visitas variaban en tiempo y duración, y suponían un porcentaje importante del beneficio total con el que se mantenían la *zāwiya* y sus integrantes³.

III.1.1. *La zāwiya madre de Banī Zarwāl*

Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, tras dejar a su maestro al-Ŷamal y volver a la cabila de Banī Zarwāl, había fundado su *zāwiya* en Bū Barīḥ. A la muerte de su hijo Mūlāy Ṭayyib se erigió otra *zāwiya* en Amŷŷūt, en la fracción de Bū Ma‘ān en la misma cabila, ambas recogidas ya por Moulières en su estudio, junto con otros datos que indican la importancia en extensión, población y recursos de la cabila⁴. La *zāwiya* de Amŷŷūt celebraba su *mawsim* dos días antes que la de su padre, que tenía lugar el primer día de *ŷumādà al-‘ulā*. Es conveniente detenerse brevemente en el festival del *mawsim* por la importancia económica y social que tiene para la cabila y los adeptos a la *ṭarīqa* que peregrinan a la tumba del santo fundador. Dentro de este evento se agrupan multitud de actividades que traspasan el aspecto religioso y toman un carácter festivo y comercial. Dependiendo de la región y de la actividad predominante, suelen celebrarse al final de la temporada agrícola o fuera de ella para que no interrumpa la actividad laboral. Además de estas actividades, en el aspecto religioso, los fieles acuden a la tumba del santo para beneficiarse de su bendición y de la de sus descendientes, que atienden a los visitantes, que a su vez les entregan regalos y hacen donaciones a la

³ Reysoo, F., *Pèlerinages au Maroc*, París, Editions de la Maison des sciences del’homme, 1991, p. 60.

⁴ Moulières, A., *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique, Deuxième partie: Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)*, París, Challamel, 1899, pp. 45-88.

zāwiya. Es una buena ocasión para la reunión de fieles que hayan emigrado, un momento de reencuentro en el que se articulan otras redes clientelares y de amistad; en muchos de ellos se arreglan matrimonios y se hacen negocios. A modo de ejemplo, en su análisis del *mawsim* de la Darqāwiyya de Dugadīr, en la región del Sūs, en el suroeste de Marruecos, Tsuyoshi observa:

«El *mawsim* de Dugadīr es una extensión de la vida religiosa basada en la extensión de la red social darqāwiyya, utilizando prácticas rituales comunes. Porque no existen prácticas rituales complejas particulares de Dugadīr, los participantes pueden formar parte fácilmente, incluso si vienen de todo Marruecos (...) Parece, sin embargo, que el *mawsim* no puede ser simplemente definido como una extensión de la vida diaria de los miembros de la darqāwiyya; provee una intensidad mayor que la de sus prácticas diarias en cada *zāwiya*⁵».

Así, el *mawsim* es una ocasión perfecta para renovar los lazos con la *zāwiya* o la *ṭarīqa*, una oportunidad de trabajo y comercial para quienes acuden a vender sus bienes y servicios; ofrece la posibilidad de reforzar el plano social de la práctica religiosa y de renovar y tejer nuevas redes y lazos de clientela y amistad⁶. Debido a su importancia económica y social, las autoridades coloniales observarían con recelo la celebración de estos festivales, y articularían una red de informadores asistentes a este y otros acontecimientos de la *ṭarīqa* de los que pudieran obtener datos útiles para aumentar su control sobre los miembros de la cofradía.

A pesar de las posteriores ramificaciones, la *zāwiya* madre siguió ejerciendo una suerte de superioridad moral sobre el resto, y ha sido siempre considerada como el centro principal de la cofradía. Aunque no se reconozca la autoridad absoluta de su *ṣayy* sobre el resto, las otras *zawāyā* darqāwa le enviaban la *ṣadaqa*, los beneficios de la *‘imāra* anual, como recogían los servicios de información españoles sobre los Darqāwa⁷. En esta cabila sería la *ṭarīqa* predominante e incontestable, que también ejercería su influencia en las cabilas rifeñas cercanas, que contarían con *zawāyā* dependientes de la de Bū Barīḥ o Amŷŷūt. Ya hemos comentado la posición geográfica privilegiada que ocupaban los Banī Zarwāl, al sur del Rif y al norte de la importante

⁵ Tsuyoshi, S., «Festival without Festivity: Saint Festival and Religious Practice of a Šūfī Order in Morocco», *Journal of Sopian Asian Studies*, No. 22 (2004), pp. 47-60.

⁶ Reysoo, F., *Pèlerinages...* p. 12.

⁷ Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*.

ciudad de Fez. Situada en la ribera norte del río Wargha, se encontraba también en la ruta entre Wazzān y Fez. Al estar bañada por el río, la cabila contaba con una producción agrícola abundante y diversificada, importante para la montaña rifeña, además de formar parte de una importante ruta comercial del norte de Marruecos. Si atendemos a los datos recogidos en estudios precoloniales, el Majzén estaría presente en la cabila por medio de caïdes que recaudarían un mínimo de impuestos y que serían tolerados, si bien el poder *de facto* del aparato gubernamental era limitado. Lo mismo sucedería con las atribuciones del cadí, que estarían reducidas a las imprescindibles⁸. Si conjugamos estos factores, nos encontraremos con una importante figura religiosa que ejerce su autoridad en un territorio fértil y productivo pero que escapa a control efectivo del gobierno central: unas condiciones óptimas para llevar a cabo su labor de proselitismo con eficacia.

En pleno avance francés por Argelia y cada vez con mayor presencia en Marruecos, La Martinière y Lacroix recogen en su estudio del noroeste africano (promocionado por el *Service des Affaires Indigènes*, que el poder religioso y político se encontraba en manos del *šarīf* de Bū Bariḥ⁹. Cuando se establecieron los Protectorados en 1912, la cabila quedó teóricamente incluida en la zona de influencia española, pero los franceses, conscientes de su importancia para la economía del Rif y como enclave estratégico de paso entre la llanura y la montaña, situada en una ruta comercial, buscaron su administración. Así la cabila quedó en el dominio nominal francés, unidos por intereses comerciales, aunque en teoría pertenecía a la zona de influencia española¹⁰. Tras 1912 los representantes de los Banī Zarwāl habrían entablado buenas relaciones con los franceses, y ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, el *šayj* de la *zāwiya* de Amṡyūt, era, ya en 1915, el principal cliente de la política e intereses galos en la cabila¹¹. Como veremos más adelante, este clientelismo con Francia y su oposición al proyecto político de ‘Abd al-Krīm, causarían el ataque y la quema de su *zāwiya* por los contingentes rifeños y sus partidarios durante la guerra del Rif¹².

⁸ Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu...* pp. 70-71.

⁹ La Martinière, H.M.P. de y N. Lacroix, *Documents pour servir à l'étude du Nord Ouest Africain, Tome 1: Régions limitrophes de la frontière algérienne; les Rif, les Djebala*, Argel, Service des Affaires Indigènes, pp. 386-387.

¹⁰ Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*, Madrid, Alianza, pp. 251.

¹¹ Shinar, P., «‘Abd al-Qādir and ‘Abd al-Krīm: Religious Influences on Their Thought and Action», *Modern Islam in the Maghrib*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem (2004), pp. 139-174.

¹² El Hour, R., «Darqāwa», EI3 [en prensa].

III.1.2. En la capital del Protectorado español: la *zāwiya al-Ḥarrāqiyya* de Tetuán

Tetuán, junto con Tánger, era y es una de las ciudades más importantes del norte de Marruecos. Aunque no tenía una actividad marítima tan importante como Tánger, sí que era un enclave comercial a tener en cuenta para las cabilas de alrededor, y a ella acudían los marroquíes del norte en busca de formación y oportunidades. Constituía un enclave estratégico para dominar las regiones septentrionales de Marruecos, y así lo corroboraba el hecho de que los españoles establecieran en ella la capital de su Protectorado en 1912. Los españoles ya habían entrado durante la guerra de 1859-1860, cuando los generales Primm y O'Donnell la ocuparon hasta la firma del tratado de paz. En esta misma ciudad residía Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar al-Ḥarrāq (m.1845), uno de los discípulos de al-Darqāwī. La *zāwiya* Darqāwiyya fue fundada alrededor de 1828 y costeada por uno de los discípulos de al-Ḥarrāq, un tal Tukūrt, del que sólo se sabe que pertenecía a la cabila de Banī Sa'īd, en Yebala, que puso sus bienes a disposición de su maestro¹³.

Al-Ḥarrāq se había iniciado en la *ṭarīqa* en 1818-1819, y era descendiente de un ministro del sultán Mūlāy Ismā'īl, Abū Ḥafṣ 'Umar bin al-Ḥasan al-Ḥarrāq, por lo que pertenecía a la élite de la ciudad. Prueba de ello es el puesto que le concedió el sultán Sulaymān como maestro en la Gran Mezquita de Tetuán. Que al-Darqāwī recibiera discípulos procedentes de las clases altas de la sociedad, además del gran espectro que abarcaba su doctrina, implicaría una voluntad de hacer la *ṭarīqa* más deseable a ojos de la élite y de desmarcarse de una concepción equívoca de la Darqāwiyya como cofradía heterodoxa y de prácticas cuestionables.

La Ḥarrāqiyya contaba con tres *zawāyā* en Tetuán, de las que la principal, la erigida en 1828, estaba situada frente a la puerta del cementerio (*bāb al-maqābir*). Esta *zāwiya* fue utilizada como hospital de sangre, inaugurado en febrero de 1860, cuando las tropas españolas ocuparon Tetuán. De las otras disponemos de escasa información:

«Zawiya de Sidi ben Lafkih o al-Fakih: en el barrio de Rbat es-Sefli, en la calle al-Yenui, se desconoce la cronología del edificio. Pertenece a los darkauas, y en ella está enterrado el Polo Sidi Mohammed al-Yenui a-Fasi. La otra es la zawiya al-Jalanyi, en el barrio Rbat es-Sefli, en la calle Suika es-Sefia. Datada en 1840,

¹³ Valderrama, F., «Las *zāwiya*s de Tetuán (estudio epigráfico)», *Separata de Tamuda*, año I, semestre II, Tetuán, Imprenta Cremades, (1953), p. 3.

era un primitivo baño público que compró Sidi Abd Allāh al-Jalany y lo convirtió en zawiya, legándola posteriormente al Habus¹⁴».

A la muerte del fundador, ocupó su lugar su hijo mayor al-Ḥusayn (m.1878, Fez), sucedido por su nieto Muḥammad (m.1905), enterrado en la *zāwiya*. Éste fue sucedido por su hermano Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq (m.1934), que será quien entre en contacto con los españoles al establecimiento del Protectorado y de su capital en Tetuán. Idrīs dirigía una *zāwiya* urbana y, teniendo en cuenta su ascendencia, quizá este centro estuviera dirigido más a la élite social e intelectual de la ciudad que otras *zawāyā* de cofradías más populares presentes en la ciudad. A ella pertenecían muchos de los eruditos y sabios tetuanés de su época¹⁵, por lo que la *zāwiya* podría haber tomado la función de un centro de reunión, debate y promoción de la élite intelectual de la ciudad. El *ṣayj* de la Ḥarrāqiyya entabló relaciones de clientela desde un primer momento con los españoles.

A cambio de ejercer su influencia para calmar a los ciudadanos ante el establecimiento del gobierno de una potencia extranjera no musulmana, los españoles concedían ayudas y privilegios al *ṣayj* y su círculo. Como veremos más adelante, Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq ayudó a la penetración de los españoles en los territorios sobre los que tenía influencia, es decir, en aquellos en los que existían *zawāyā* afines o clientes de la de Tetuán. Además, al inicio y durante la guerra civil española, fomentó la recluta de marroquíes para las filas del bando sublevado. Los servicios de información españoles conocían su influencia por todo el noroeste marroquí, así como las *zawāyā* subordinadas a su autoridad:

«La harraqiyya tiene en Tetuán una (*zāwiya*) muy importante que dirige Sidi Dris, con unos trescientos cofrades; otra en Ahl Sherif; dos en Beni Gorfet; dos en Beni Mesawar; tres en Ybel Hebib; veinte en Anyera; cuatro en el Hawz y una en Beni Hassan, así como tiene en Chauen tres zawiyas, la de ben Ayiba, en el barrio de “Rif landalus”, filial de Bu Berih y la de Sidi Ahmed el Buhai, sucursal de la de Tetuán¹⁶».

¹⁴ Llonch Gurrea, J. A., *Arquitectura popular religiosa en el norte de Marruecos. Tetuán*, Melilla, Servicio de Publicaciones UNED Melilla, 2014, pp. 253 y 290, sin traducción.

¹⁵ Al-Wazzānī, T., *Az-Zāwiya*, Tetuán, Maktabat an-Našr, 1942, pp. 153-203.

¹⁶ Inspección general de Intervención y Fuerzas Jalifianas, *Manual para el servicio del oficial de intervención en Marruecos*, Madrid, Talleres del depósito de la guerra, 1928, p. 71 (la cursiva es mía), sin traducción.

Todas estas cabilas se encuentran en las regiones del Lucus, Yebala y Gomara (regiones administrativas organizadas así por el Protectorado), que comprenden una parte muy importante del total de la zona de influencia española. Osvaldo Capaz fue un coronel de infantería español que había participado en la guerra del Rif, y que más tarde ocupó el puesto de Delegado de Asuntos Indígenas (1927-1931/ 1934). Conocido por sus méritos militares durante la guerra, también se dedicó al estudio de las cabilas y ciudades de la zona de influencia española. En una de sus obras asegura que Idrīs al-Ḥarrāq heredó la dirección de las *zawāyā* que regentaba Sīdī ‘Abd al-Qādir bin ‘Aṣṣibā, descendiente del ya conocido Aḥmad bin ‘Aṣṣibā. Como había sido discípulo de aquel, y al morir no había transmitido su liderazgo a nadie, parece que Sīdī Idrīs recogió el testigo con autorización de la *zāwiya* madre¹⁷. Así, la *zāwiya* Ḥarrāqiyya de Tetuán, principal cliente en la zona de los españoles, ejercería su influencia por todo el noroeste de Marruecos, pero su liderazgo de la Darqāwiyya en la zona se vería cuestionado por una fuerza creciente procedente de Tušgan y asentada en Tánger: el *šarīf* Bin Ṣiddīq.

III.1.3. *En la ciudad internacional de Tánger: la zāwiya al-Ṣiddīqiyya*

Tánger quizá haya sido la ciudad marroquí de mayor importancia para la política internacional, al menos hasta la independencia del país en 1956. Su privilegiada posición estratégica como punto de encuentro de África y Europa, y como paso entre el mar Mediterráneo y el océano Atlántico hicieron de Tánger un enclave deseado. La costa de Marruecos siempre había estado sometida a los ataques y ocupación de las potencias europeas (Portugal, España, Inglaterra...), que mantuvieron fuertes y plazas costeras en su poder, como Ceuta y Melilla en manos españolas a la firma del tratado del Protectorado. Los acuerdos sobre Tánger firmados entre las potencias coloniales europeas se remontan a principios del siglo XX, en un marco de rivalidades surgidas entre las potencias mediterráneas con relación a la partición de África. En abril de 1904 Inglaterra y Francia firmaban un acuerdo por el que la potencia gala renunciaba a toda pretensión sobre Egipto a cambio de libertad de intervención en Marruecos; a este acuerdo se adhería España en el mismo año, y en él ya se reconocía un carácter especial para Tánger, ciudad codiciada por todas las partes.

¹⁷ Capaz, O., «La cofradía Darkauía», *Magia y superstición. Santos y santuarios de Marruecos. Selección de El Hassane Arabi*, Madrid, Clan, 2006, pp. 189-200.

Con la firma de los tratados de Protectorado de Francia y España sobre Marruecos en 1912, se delimitaban las zonas de influencia de estos países en Marruecos, así como las fronteras de la zona de Tánger y su estatuto internacional¹⁸. El 18 de diciembre de 1923 se firmaba en París el Estatuto de Tánger entre Francia, España y Gran Bretaña, que contenía la legislación y regulaciones de carácter especial referentes a su calidad de ciudad internacional. Durante la II Guerra Mundial, España ocupó militarmente la zona con tropas jalifianas (tropas marroquíes al mando teórico del Jalifa, la máxima autoridad marroquí en la zona española, pero mandadas *de facto* por España), con el pretexto de garantizar la neutralidad de la ciudad y su zona. Fue ocupada el 14 de julio de 1940 por el general Yuste, y no será evacuada hasta octubre de 1945. Durante y después de la ocupación, los autores coloniales españoles y afines al régimen franquista no dejarán de reclamar el derecho histórico de España a ejercer su protección sobre Tánger, y a recalcar la constructiva y positiva labor que se había llevado a cabo en la ciudad protegida durante su ocupación por las tropas jalifianas¹⁹.

En el aspecto religioso, en Tánger se encontraban representadas la mayoría de cofradías marroquíes, si bien su número de adeptos, público y popularidad variaba considerablemente. En su estudio sobre la zona septentrional de Marruecos, Mouliéras menciona ya la diferencia existente entre los adeptos a cofradías más populares como los adeptos de la 'Isawiyya o los Ḥamadša²⁰, que constituyen la mayor parte de la población, sobre todo rifeños, soldados y gente con pocos recursos. Salmon corrobora la distinción establecida por el académico francés, y afirma que los adeptos a las *ṭuruq* como la Tiṣṣāniyya, Kattāniyya, Darqāwiyya... se cuentan en menor número y entre la población instruida²¹ (estudiantes, funcionarios, comerciantes de alto rango...). En cuanto a la *ṭarīqa* Darqāwiyya, la construcción de su *zāwiya* en Tánger data de 1903-1904, en un período de creciente intromisión de las potencias europeas, bajo la dirección de Muḥammad bin al-Ḥāỵy al-Ṣiddīq al-Ghummārī (1878-1936). El *ṣarīf* procedía de la cabila de Banī Maṣṣūr, en Gomara, donde su abuelo, Sīdī al-Ḥāỵy Aḥmad bin 'Abd al-Mū' min, discípulo del *ṣayy* al-Darqāwī, había fundado una *zāwiya*

¹⁸ Vernier, V., *La Singulière Zone de Tanger. Ses différents aspects et ce qu'elle pourrait devenir si...*, París, Editions Eurafricaines, 1955, p. 59.

¹⁹ Ministerio de Asuntos Exteriores, *Tánger bajo la acción protectora de España durante el conflicto mundial. Junio 1940-octubre 1945*, Madrid, 1946.

²⁰ Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu...* pp. 626-628.

²¹ Salmon, G., «Confréries et zaouyas de Tanger», *Archives Marocaines*, II, París, Ernest Leroux (1905), pp. 100-114.

en 1807²². Había recibido desde pequeño una educación religiosa, que completó con sus estudios religiosos en Fez bajo la dirección de diversos maestros, como Abū ‘Abd Allāh Tāmī Ghannūn y Sīdī Muḥammad bin Ibrāhīm²³. En 1902 intentó fundar una *zāwiya* en Tetuán, pero el *šayj* de la Ḥarrāqiyya se lo impidió. Este es un ejemplo de la competencia entre las distintas *zawāyā* aunque formen parte de una misma *ṭarīqa*, puesto que la llegada a la misma ciudad de otro *šayj* que podría llegar a adquirir la misma o mayor autoridad que el ya establecido se percibe como una amenaza al liderazgo e influencia del más antiguo. Este hecho marcaría el inicio de una rivalidad y competencia por ejercer la mayor influencia en la zona; una situación positiva para los intereses colonialistas, puesto que podrían jugar con los apoyos a una u otra parte para conseguir sus propósitos:

«El rol que iba a jugar en su *zāwiya* de Tušgan no era suficiente para sus ambiciones. Quería extender su influencia de la nueva cofradía darqāwiyya de la que se había proclamado *šayj*. Se dirigió a Tetuán pero encontró su lugar ocupado por la *zāwiya* de al-Ḥarrāq (...) Sīdī Muḥammad al-Ghummārī resuelve iniciar su ataque en Tánger²⁴».

Cuando llegó a Tánger se encontró el campo de la enseñanza manejado por las escuelas franco-árabes, que recibían cada vez más alumnos marroquíes. Se propuso poner fin a esta tendencia, fomentando en Tánger la enseñanza religiosa tradicional, para lo que pidió ayuda al sultán Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz, que le entregó una casa propiedad del Majzén en la ciudad²⁵. Desde su *zāwiya* situada en Dār al-Bārūd, su fama como maestro creció y su popularidad aumentó, no solamente en Tánger sino en todo el noroeste de Marruecos. Consciente de la importancia de las alianzas para ganar poder y popularidad, se casó con la hija del líder de la *zāwiya* de Bin ‘Aṣṣiba, Lallā Zahra’. Esta *zāwiya* estaba situada en Anyera, la cabila que contaba con más seguidores en la región de Yebala. A su vez, desposó a su hermana con un familiar del mismo²⁶, Sīdī Aḥmad bin Mahdī bin ‘Aṣṣiba, y parece que en su casa, situada en la casba (*qaṣbā*) de la ciudad, se reunían las mujeres afiliadas a la *ṭarīqa* y celebraban allí la *ḥaḍra* cada

²² Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del šarīf darqāwa Bin Šiddīq», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez, *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011, pp. 217-239.

²³ Ktiouet, A., *La Zawiya Assidiqiyya de Tanger*, Casablanca, Afrique Orient, 2010, p. 50.

²⁴ Michaux-Bellaire, E., «Les Derqaoua de Tanger», *Revue du Monde Musulman*, vol. 39 (1920), pp. 98-118.

²⁵ Ktiouet, A., *La Zawiya...* p. 52.

²⁶ Ibídem, p. 223.

viernes²⁷. De esta manera, la doctrina de los Darqāwa penetra profundamente en la población de Tánger, mediante las reuniones de hombres y mujeres, que a su vez influirían sobre sus hijos con lo aprendido y asimilado en sus reuniones. Pese a tener una visión negativa del *šayj* por sus intrigas y búsqueda de poder e influencia, Michaux-Bellaire reconoce que Bin Ṣiddīq era un personaje muy respetado por su formación y su papel docente y místico:

«De hecho, Sīdī Muḥammad es realmente un sabio dotado de una memoria prodigiosa, sabe de memoria todos los hadices y en el curso que imparte en su *zāwiya*, los desarrolla y los explica en un lenguaje muy elegante. Los miembros de su cofradía sienten por él una admiración profunda, y le consideran sinceramente como un hombre bendito y de feliz influencia. Cuando sale, va escoltado por una verdadera guardia, y de todas las esquinas los darqāwa se precipitan para verle y buscan besar su manto²⁸».

Además de fomentar las alianzas por medio de uniones familiares, Bin Ṣiddīq era consciente de la importancia estratégica de la ciudad donde había fundado su *zāwiya*, y, como veremos más adelante, mantendría dobles juegos y relaciones ambiguas con Francia, Inglaterra y España, buscando el beneficio propio, que le permitirían aumentar su influencia en la región al mismo tiempo que gozaba de prestigio como líder religioso. Durante la I Guerra Mundial mantuvo contactos con los alemanes, y su germanofilia era de sobra conocida; durante la II Guerra Mundial la Ṣiddīqiyya volvería a ponerse del lado alemán. Tras su muerte en 1936, uno de sus hijos, Aḥmad, ocuparía su lugar al frente de la *zāwiya*, y como su padre, será consciente de la importancia de las múltiples alianzas y juegos de poder que tendrá que manejar para mantener un equilibrio entre su reputación de buen musulmán y los pactos con los europeos que le garanticen poder e influencia.

III.1.4. Gomara y Yebala: territorio disputado

Una de las cinco regiones en las que dividirían su zona de influencia las autoridades coloniales españolas en Marruecos era Gomara. Aquí, en la cabila de Banī Maṣṣūr, Sīdī al-Ḥāyḡ Aḥmad bin ‘Abd al-Mū’min, discípulo de Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, fundaría una *zāwiya* en 1807. Su hijo, Sīdī al-Ḥāyḡ Ṣiddīq, fallecido en

²⁷ Direction Générale des Affaires Indigènes, *Villes et tribus du Maroc*, vol. VII: Tanger et sa zone, París, Ernest Leroux, 1921, p. 324.

²⁸ Michaux-Bellaire, E., «Les Derqaoua de Tanger»... p. 117.

Tušgan en 1915, era el padre del fundador de la *zāwiya* de Tánger, Sīdī al-Ḥāỵy Muḥammad. Cuando éste se marchó a Tetuán y después a Tánger para fundar una nueva *zāwiya*, Drague recoge que su primo Sīdī Aḥmad bin al-Ḥāỵy Šiddīq bin al-Ḥāỵy Aḥmad bin ‘Abd al-Mū’min se encargó de dirigir la *zāwiya* de Tušgan²⁹. Unidos por lazos familiares y por intereses de expansión, ambos primos ejercerían su influencia sobre la región de Gomara. La cabila de Banī Maṣṣūr está situada en el centro de la región, y a través de sus redes clientelares y peregrinaciones, Tušgan se comunicaría con Tánger. Pero esta *zāwiya* no era la única presencia de la *ṭarīqa* en la zona, ya que Sīdī Muḥammad bin Aḥmad al-Buzaydī, discípulo de al-Darqāwī, y maestro de Aḥmad bin ‘Aṣṣība, había fundado una *zāwiya* en esa región. Al-Buzaydī murió sin descendencia, y dejó escrito que los bienes pasaran a ser administrados por la *zāwiya* madre de Bū Barīḥ³⁰.

Sus enseñanzas no cayeron en el olvido gracias a su discípulo, y el nieto de éste, Sīdī Aḥmad bin al-Ḥāỵy ‘Abd al-Qādir bin ‘Aṣṣība, supo establecer una red clientelar en Banī Maṣṣūr y en Banī Sa‘īd. Se establecieron alianzas matrimoniales entre los Bin ‘Aṣṣība y los de Tušgan, aumentando estos últimos su influencia en la región y también en Anyera, al norte de Yebala, donde Aḥmad bin ‘Aṣṣība, el discípulo de al-Buzaydī, había nacido. La *zāwiya* de Tušgan tendría que competir en influencia con la Ḥarrāqiyya de Tetuán, que también mantenía redes clientelares con los discípulos de la *ṭarīqa* de la región de Gomara, sobre todo en la zona norte. A su vez, la *zāwiya* madre de Aṃỵyūt, que extendía su influencia por todo el Rif, llegaba también a Gomara a través de las cabilas del este. No obstante, Tušgan era preponderante, y gracias al prestigio y fama de Muḥammad bin Šiddīq, que ejercía el auténtico liderazgo de la *zāwiya* por medio de sus familiares en la zona, podía ejercer su influencia de una forma más eficaz que Tetuán o Aṃỵyūt. Esta competencia sería habitual en muchas de las cabilas en las que las *zawāyā* de Tetuán y Tánger tuvieran representación e intereses.

En las cabilas de la región de Yebala también encontramos representación de ambas ciudades, y no sorprende ya que constituye la zona más cercana y de influencia más directa de la Ḥarrāqiyya y la Šiddīqiyya. La cabila de Anyera era la que más

²⁹ Drague, G., *Equisse d'histoire religieuse au Maroc*. Confréries et Zaouias, París, Peyronnet, 1951, p. 261.

³⁰ «Darcauas de Gomara», *Et-Tabyi, Retazos de historia marroquí*, Tetuán, Editora Marroquí, 1955, pp. 101-103.

zawāyā albergaba, unas veinte³¹, y con la que más adeptos a la *ṭarīqa* Darqāwiyya contaba de toda Yebala. En esta región, los adeptos a la cofradía se dividían entre los seguidores y dependientes de la *zāwiya* de Tušgan, aquellos que dependían de la Ḥarrāqiyya y, en algunas cabilas (Banī Sa‘īd, el Hawz, Anyera), también los Darqāwa dependientes de la *zāwiya* de los Bin ‘Aŷība constituían un grupo a tener en cuenta para los servicios de información españoles³². En la región del Lucus, sin embargo, la cofradía no desarrolló *zawāyā* de importancia, pese a ser la *ṭarīqa* más extendida. La representación que allí tenía dependía de la *zāwiya* Ḥarrāqiyya de Tetuán, pero parece ser que no constituían un grupo numeroso, puesto que las informaciones recogidas por los servicios del Protectorado en la región apenas hacen referencia a ellos³³.

III.1.5. *El Kert: la rama oriental*

En la región más oriental de la zona del Protectorado español, la *zāwiya* principal de la *ṭarīqa* estaba situada en Karkar, en la cabila de Banī Bū Yaḥyī. Fue fundada por Mūlāy Ṭayyib al-‘Uqīlī, descendiente de Sīdī Muḥammad Qaddūr, uno de los muchos discípulos del *šayj* al-Darqāwī. A partir de su descendiente Sīdī Muḥammad bin Qaddūr al-Karkarī, los estudios coloniales trazan la cadena de iniciación mística hasta Aḥmad bin ‘Alīwa³⁴, el fundador de una de las cofradías más importantes de la zona, la ‘Alawiyya. Parece que los descendientes de Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, *šayj* de la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl, habrían fundado una *zāwiya* también en monte Karkar que competiría con los *šurafā’* darqāwa descendientes de Qaddūr:

« (...) deduce el Interventor que existen ciertas rivalidades entre los chorfas de la zauia de Kerker y los de la de Rabat, situada también en monte Kerker, dimanadas dichas rivalidades de los trabajos que unos y otros despliegan para fomentar la importancia de estos centros religiosos y atraerse el mayor número posible de adeptos para cada una de las zauias³⁵».

En el momento del establecimiento del Protectorado, el *šayj* de la *zāwiya* era Sīdī Muḥammad bin Sīdī Ṭayyib, al que sucedería su hijo Sīdī Muḥammad bin Sīdī Sa‘īd bin Mūlāy Ṭayyib, ambos pertenecientes a los Banī ‘Uqayl:

³¹ Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas...» pp. 221.

³² *Informe sobre cofradías religiosas* (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

³³ Intervención Territorial del Lucus, Oficina de Beni Gorfet, *Estudio económico social de esta cabila*, marzo de 1954 (Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA).

³⁴ Drague, G., *Esquisse...* p. 270.

³⁵ Central de Intervención de Melilla, 12 de marzo de 1928, (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

«Beni Uquil alcanza su máximo prestigio con la aparición en el Quertquert del que sería después su jefe principal. Sidi Mohamed Ben Caddur el Querqueri, chej de la secta Chadelia, más tarde llamada Darcaua, y en la que sus sucesores: sus hijos Muley Tieb Muley Said y el hijo de éste Sidi el Hach Si Mohammed Ben Sidi Said Ben Muley Tieb, actual chej de la secta, darían a los chorfas del Quertquert un mayor renombre y poder³⁶».

Aunque la competencia no era tan latente como la que mantenían los centros de Tánger y Tetuán, podemos ver también en el Kert una rivalidad entre dos *zawāyā* que se disputan el prestigio y la influencia en la región oriental. La *zāwiya* de Karkar se apoyaría en su condición de familia prestigiosa y largo tiempo asentada en la cabila, además de haber sido la primera sede de la *ṭarīqa* en erigirse allí. Por su parte, la *zāwiya* de Rabat jugaría su baza de descendiente del *ṣayj* de Banī Zarwāl, y por tanto de la sede madre y del fundador de la *ṭarīqa*, que también ejercía su influencia en el Kert desde el Rif.

III.2. La Darqāwiyya ante la penetración francesa

La segunda mitad del siglo XIX en el norte de África está marcada por la ocupación francesa de Argelia, su progresiva penetración en territorio marroquí y el establecimiento del Protectorado francés de Túnez. Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān gobernaría Marruecos de 1822 a 1859, y su mayor desafío como sultán fue la injerencia colonial francesa en la región. En julio de 1830, los franceses desembarcaron cerca de Argel; el acontecimiento causó pánico en Marruecos, ya que las fronteras entre ambos países siempre habían sido permeables. Además, cofradías como la Wazzāniyya y la Darqāwiyya mantenían importantes emplazamientos en el oeste de Argelia que suponían una fuerte importante de recursos. Los habitantes de Orán se volvieron a Marruecos en busca de ayuda, y el sultán vio una oportunidad de recuperar la imagen deteriorada del sultanato; aceptó embarcaciones llenas de refugiados que llegaron a Tánger y Tetuán, les realojó y les buscó una ocupación³⁷. Este mismo año los habitantes de Tremecén ofrecieron la *bay‘a*, el juramento de lealtad al gobernante; ‘Abd al-Raḥmān se decidió a intervenir, y en octubre envió un contingente de cinco mil soldados que, inactivos e indisciplinados, saquearon la ciudad en marzo de 1831. Este

³⁶ Ojeda del Rincón, J., *Cabila de Beni Buiahi: historia, Costumbres y Leyendas*, Tistutin, 1950, (Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA), sin traducción.

³⁷ Gilson Miller, S., *Historia del Marruecos moderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 28.

hecho redujo la popularidad del sultán, que tuvo que sufrir una rebelión de una parte de su caballería de élite, de la que finalmente pudo escapar y restaurar su soberanía; pero la debilidad del sistema militar y la necesidad de cambios militares y fiscales profundos había quedado patente³⁸.

En estos momentos el emir argelino ‘Abd al-Qādir ya se había dado a conocer como uno de los líderes de la resistencia a la penetración colonial, tras el derrumbamiento del poder turco en Argelia. Su padre había sido nombrado líder de la resistencia, y al unirse a él fue nombrado emir en 1832. El sultán, tras consultar a los letrados de Fez, decidió apoyar y proporcionar recursos a ‘Abd al-Qādir en su lucha contra los franceses³⁹. Pero debido a la superioridad militar gala, el emir se vio obligado a refugiarse en Marruecos en varias ocasiones, y el sultán se vio envuelto en el conflicto. En ese momento ‘Abd al-Raḥmān se veía en la encrucijada de no apoyar a su correligionario, que estaba encabezando la lucha de resistencia contra el invasor, con la imagen negativa que acarrearía, o bien apoyarle y arriesgarse a la represalia francesa⁴⁰. El dilema se resolvió cuando las fuerzas francesas derrotaron al ejército del sultán en la batalla de Isly en agosto de 1844. En septiembre de ese mismo año, ‘Abd al-Raḥmān se vio forzado a firmar el tratado de Tánger, por el que se comprometía a expulsar o apresar al emir. En marzo de 1845 tuvo que firmar el convenio de Lalla Maghnia, por el que aceptaba una demarcación fronteriza con los franceses, reconociendo de facto su presencia en Argelia⁴¹. Ahora Francia podía calificar la guerra contra el emir de insurrección y castigar a su enemigo por rebeldía. ‘Abd al-Qādir intentaría atraer a su causa a los Darqāwa argelinos, igual que a los líderes de la Tiḡāniyya, pero no tuvo éxito en su empresa. Se enfrentó a un grupo de Darqāwa encabezados por el Ḥāỵy Mūsā bin ‘Alī, *muqaddam* darqāwī de la región del Oranesado, a los que venció en abril de 1835⁴², y estudios coloniales y poscoloniales hacen referencia a varios enfrentamientos

³⁸ Ibídem, p. 32.

³⁹ Laroui, A., *Historia del Magreb: desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Madrid, Mapfre, 1994, p. 303.

⁴⁰ Sobre las reacciones marroquíes a la penetración francesa: Bokbot, M., *Muqāwamat al-hawāmish al-ṣaḥrāwīyah lil-isti’mār, 1880-1938: ṣafahāt majhūlah min ṣumūd qabā’il al-tukhūm al-sharqīyah min Tāfilālt ilā Wād Nūl*, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2005.

⁴¹ Gilson Miller, S., y A. Rassam, «The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century», *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 16, No. 1 (1983), pp. 25-38.

⁴² Shinar, P., «‘Abd al-Qādir and ‘Abd al-Krīm Religious Influences on Their Thought and Action», P. Shinar, *Modern Islam in the Maghrib*, Jerusalén, Hebrew University of Jerusalem, 2004, pp. 139-174.

del emir con otros líderes de la *ṭarīqa* en Argelia, que le acusaban de haber pactado con los franceses a raíz de los acuerdos de Demischels (1834) y Tafna (1837)⁴³.

Nos parece importante hablar de la situación política puesto que algunas ramas de la *ṭarīqa* tomarán parte en la lucha activa contra la penetración francesa, primero en Argelia y después en Marruecos, cuando Francia cruce las fronteras y vaya asentándose en el país. El aparato colonialista francés movilizaría a todo un ejército colonial durante su fase de ocupación y conquista que estaría acompañado por numerosos académicos (a menudo también militares) que se dedicarían a estudiar los distintos aspectos del territorio y la población que le interesaba conocer y someter. En este marco de producción diversa, se explotaría la dicotomía de *bilad al-majzan* y *bilad al-sība* de la que ya hemos hablado, entendiendo este último como un sinónimo de “anarquía”, para probar que la soberanía del sultán en las regiones periféricas de Marruecos era una ficción y legitimar así la extensión de la llamada *paix française* en estas regiones⁴⁴.

Sabemos, sin embargo, que tal dicotomía no era maniquea y que las cabilas en disidencia siempre mantuvieron una variedad de relaciones con el Majzén. Es esta voluntad colonialista la que debemos tener en cuenta a la hora de tratar con algunos datos e informaciones que nos proporcionan las obras producidas durante este período, puesto que tienen como finalidad conocer el territorio y las poblaciones que se quieren someter, y no se tratará de trabajos objetivos, sino cargados de una clara intención de dominación.

III.2.1. *La ṭarīqa en el resto del territorio*

Teniendo en cuenta estas premisas, podemos pasar a tratar algunas de las ramificaciones más importantes de la Darqāwiyya en el resto del territorio marroquí. Como era de esperar por su rápida expansión, la *ṭarīqa* se propagó por todo el país, estableciendo *zawāyā* entre las cabilas y en las ciudades. Encontramos sedes en Fez, Rabat, Marrakech... y entre los habitantes del Atlas y de las poblaciones montañosas que escapaban al control efectivo del Majzén y que presentarían oposición a la ocupación francesa. La Darqāwiyya fue introducida a finales del siglo XIX en la región

⁴³ Cochut, A., «Les Khouan. Mœurs religieuses de l'Algérie», *Nouvelle Revue de Bruxelles*, T. 2 (1846), pp. 589-611; Nadir, A., «Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)», *Revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques*, vol. 9:4 (1972), pp. 819-872.

⁴⁴ Venier, P. R., «French Imperialism and pre-colonial rebellions in Eastern Morocco, 1903-1910», *The Journal of North African Studies*, vol. 2:2 (1997), pp. 57-67.

del Sūs por al-Ḥāỵy ‘Alī al-Darqāwī (1851-1910). En 1884 construyó su propia *zāwiya* en Dugadīr, y gracias a su labor de proselitismo la *ṭarīqa* se extendió por el Ḥawz (cerca de Marrakech), el valle del Dra‘a, Za‘īr (cerca de Casablanca) y Ṣaḥrā’ (al sur de Marruecos)⁴⁵. Al igual que éste, existieron otros adeptos a la *ṭarīqa*, discípulos directos o indirectos de Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, que predicaron los principios de la cofradía y fundaron *zawāyā*. En un estudio sobre la Darqāwiyya realizado por la Intervención Regional de Gomara, se hace hincapié en su presencia por todo el territorio:

«En Marruecos, no hay tribu que no cuente con un cierto número de huidos darkauas; se citan zawiyas importantes en Fez, Marrakech, Medjour, Kerker (Rif); otras secundarias en casi todas las ciudades, tribus del imperio y corporaciones cherifianas, sobre todo en los alrededores de Fez (...) que continúan los rituales de los darkauas. Se puede considerar como la cofradía más importante de Marruecos (...) Muy numerosos en Touat y en Gomara, los darkauas están además esparcidos por todo el Sáhara hasta Tombuctou, donde sus zawiyas de Touzinin y Madaghra están representadas por los moqaddemin Si Mohammed y Alid, este último comerciante de los Tadjakaut⁴⁶».

De todas las ramificaciones en territorio marroquí, la que más aparece en las fuentes coloniales francesas y a la que se le ha dado un mayor protagonismo durante la penetración colonial ha sido la *zāwiya* de los *ṣurafā’* de Madaghra, al norte de Tāfilalt, en el sureste de Marruecos. La *zāwiya* fue fundada en el Ghawz, en la segunda mitad del siglo XIX, por el *ṣarīf* Muḥammad al-‘Arabī al-Madaghri (m. 1892). La congregación de los *ṣurafā’* de Madaghra había sido fundada por Sīdī Aḥmad al-Badawī, discípulo del *ṣayj* al-Darqāwī, y ejercían su influencia sobre el Marruecos central y Tāfilalt⁴⁷. Según Michaux-Bellaire, a esta *zāwiya* se afiliaban las importantes familias bereberes de los Aḥanṣāl y los Ahmhāwš⁴⁸ (recordemos que uno de ellos, Abū Bakr Amhāwš, fue uno de los protagonistas de la sublevación contra Mūlāy Sulaymān, y ya era seguidor de al-Darqāwī). Cour sostiene que la *zāwiya* «era anteriormente una suerte de lugar de destierro (una medida de prudencia de parte de los gobernante de Marruecos) de los parientes o aliados del sultán que habían reclamado el trono⁴⁹». Se trata de una región

⁴⁵ Tsuyoshi, S., «Festival without Festivity...», p. 48.

⁴⁶ Regional de Gomara, *Algunos datos...* p. 7, sin traducción.

⁴⁷ El Hour, R., «Darqāwa», EI3, [en prensa].

⁴⁸ Michaux-Bellaire, E., *Les confréries religieuses au Maroc: conférences faites au cours de perfectionnement*, Rabat, Imprimerie Officielle, 1923, p. 84.

⁴⁹ Cour, A., «Derqāwā», *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill (1913-1936), vol. II, pp. 946-949.

con una geografía difícil, que escapaba en su mayoría al control efectivo del gobierno marroquí, y como tal, podía ejercer su poder e influencia de forma independiente. Las características de la zona y el carisma de su *šayj* hicieron de la *zāwiya* del Ghawz una fuerza independiente y poderosa, llegando a eclipsar a la *zāwiya* madre. En las impresiones de su viaje, Walter Harris identificaba al líder de los Darqāwa y al *šarīf* de Madaghra como una única persona, el *šayj* al-‘Arabī al-Madaghri⁵⁰. Una muestra del poder e influencia de este líder es el análisis que Dunn presenta del *šarīf*:

«Muchas hermandades estaban representadas en el sureste marroquí. Los darqāwa, que tenían un gran número de *zawāyā* repartidas por toda la región y con seguridad la mayor afiliación popular, era la única que podía haber ofrecido un marco realista para una resistencia pan-tribal, especialmente durante la vida de Sīdī al-‘Arabī al-Darqāwī⁵¹».

Aunque varios autores coloniales recogen sus impresiones sobre el *šarīf* de Madaghra y sus intenciones de luchar contra el avance francés, como fórmula para justificar el aumento de la presencia e intervención francesas en la zona, Lacroix reconoce que tal amenaza sólo se les ha presentado en forma de rumor y cargada de cierta leyenda⁵². Además, muchos de estos autores no tienen en cuenta la avanzada edad de Muḥammad al-‘Arabī al-Madaghri cuando los franceses inician su avance por el noreste de Marruecos, con la ocupación de ‘Ayn Safrā en 1881. Es probable, si tenemos en cuenta la historia de las rebeliones durante la época pre-colonial, que, por muy carismático que fuera este líder y por mucha influencia que ejerciera su *zāwiya*, no hubiera podido reunir bajo un mismo liderazgo a todas las tribus de la región. Otra de las posibles causas por las que su movimiento de rebelión no habría tenido éxito es porque el *šayj* buscó asegurarse primero la participación del sultán Mūlay al-Ḥasan en la lucha contra la penetración extranjera, sin conseguirlo⁵³. Las fuentes coloniales recogen rumores de revuelta en 1885 y 1887, que parece que no suponen un desafío mayor para las tropas francesas que otras rebeliones y sublevaciones vencidas anteriormente⁵⁴. El

⁵⁰ Harris, W., *Tafilet; the narrative of a journey of exploration in the Atlas mountains and the oases of the north-west Sahara*, Londres, W. Blackwood and Sons, 1895, p. 209.

⁵¹ Dunn, R. E., *Resistance in the Desert. Moroccan Responses to French Imperialism 1881-1912*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, p. 252.

⁵² Lacroix, N., *Les Derkaoua d’hier et d’aujourd’hui*, Argel, Victor Heintz, 1902, p. 18.

⁵³ Gilson Miller, S., y A. Rassam, «The View from the Court...», p. 33.

⁵⁴ ⁵⁴ Ibídem, p. 20.

viajero alemán Jacob Shaudt reconoce la propagación de rumores que contribuyeran a una mayor presencia colonial en la zona:

«En 1881, difundimos el rumor de que establecía relaciones con Trípoli de donde él recibía una cantidad de armas; pretendimos que en un momento pudiera levantar a la enorme masa de la población del Atlas [...] En 1888, asumimos que había comenzado sus predicaciones de guerra santa, y anunciamos que se disponía a atacar nuestros puestos del sur a la cabeza de diez mil bereberes. Pero los mismos que hicieron correr estos rumores olvidaron decir que Sīdī Muḥammad al-‘Arabī era un anciano de noventa años incapaz de caminar sin ayuda⁵⁵».

En 1892 el *šarīf* de Madaghra moría a los noventa y dos años, y como ha ocurrido en numerosas ocasiones a la muerte de un *šayj* carismático, sus sucesores no se ponen de acuerdo y la causa y el prestigio que habría podido tener la *zāwiya* en vida de al-Madaghri, van disminuyendo a medida que se suceden las disputas sobre el nuevo líder de la *zāwiya*. Dos de sus hijos fundaron más tarde otra *zāwiya* en el Ghawz, y en 1901, según Lacroix, la mayoría de las *zawāyā* Darqāwa deciden nombrar un líder para la *ṭarīqa* en la zona, eligiendo al *šayj* de la *zāwiya* de Ṣafrū, Muḥammad bin Aḥmad⁵⁶. El nuevo líder no adoptaría el discurso de su predecesor, y ante el continuo avance y ocupación de las tropas coloniales francesas, los líderes acabarían haciendo acto de sumisión y adaptándose a la nueva situación de poder.

III.2.2. *La imagen negativa de los Darqāwa*

Fruto de estas rebeliones, de algunas tentativas y de las acaecidas en épocas anteriores en territorio argelino, primero contra el poder turco (recordemos la rebelión de El Feliti) y más tarde en respuesta a la ocupación francesa, el colonialismo forjó una visión negativa de la *ṭarīqa* Darqāwiyya y de sus adeptos. Si bien es cierto que algunos líderes que encabezaron revueltas muy localizadas, y ciertas con mayor repercusión, pertenecían a la cofradía, la mayoría de adeptos que se afiliaban a la Darqāwiyya no tomaron parte en estos levantamientos. Existieron durante la ocupación francesa de Argelia multitud de rebeliones y respuestas violentas a la penetración extranjera, pero la mayoría no las instigaron *šuyūj*, *muqadamīn* o líderes carismáticos de la *ṭarīqa*. En Argelia, al igual que en Marruecos, estaban presentes la mayoría de cofradías existentes

⁵⁵ Shchautd, J., *Voyages au Maroc*, Argel, N. Leon, 1900, p. 23.

⁵⁶ Lacroix, N., *Les Derkaoua...* p. 27.

en la época, además de numerosas familias de *šurafā'* que no se adherían a una *ṭarīqa* en concreto. Estos personajes también fueron protagonistas de los alzamientos en contra de la invasión colonial y tomaron parte en la oposición violenta contra las tropas francesas.

La visión negativa de los Darqāwa no constituye una excepción a la visión del colonialismo francés de algunas cofradías que se opusieron, al menos en un primer momento, a su penetración en el norte de África. En esta línea, los etnógrafos coloniales del siglo XIX y principios del XX vieron estas *ṭuruq* como posibles núcleos de conspiraciones “panislámicas” potencialmente manipulables por el Imperio otomano y por los poderes coloniales rivales, que podrían debilitar su dominio y objetivos en el norte de África⁵⁷. Conscientes de la importancia política y social de estas organizaciones, el colonialismo intentaría atraer a su causa a sus líderes y establecer con ellos relaciones de clientela y de beneficio mutuo. Si esto no era posible, otras estrategias a seguir eran el acoso y la persecución de sus miembros, la difusión de falsos rumores o la promoción de otras *ṭuruq*, afines a sus voluntades, en aquellas zonas en las que la cofradía que se buscaba eliminar tuviera una presencia mayoritaria⁵⁸. Si nos centramos en la Darqāwiyya, la imagen de un colonialismo temprano en Argelia se afianzará y se extenderá a la hora de hablar de los Darqāwa marroquíes:

«Sucedee que, en un momento dado, se manifiestan ciertas semillas de descontento de modo que inmediatamente surge un darqāwī, explotando en su beneficio la irritación o el malestar naciente. Cuando la efervescencia y la exaltación están en su apogeo, llama a lar armas, distribuye talismanes y amuletos, y empuja a la muerte a aquellos hombres a los que ha prometido invulnerabilidad⁵⁹».

El capitán francés De Neveu fue uno de los primeros autores en difundir esta imagen negativa y de amenaza para la empresa colonial, y la mayoría de autores franceses remarcaban el carácter político de la cofradía⁶⁰. Depont y Coppolani

⁵⁷ Eickelman, D. F., *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 387.

⁵⁸ Stīṭitū, A., “Al-zāwiya wa-l-muṣṭama’ al-qabilī wa-l-majzan (al-zāwiya al-darqāwiyya namudūyā” [en línea], *Minbar Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī*, «http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm» [consultado 18 sept. 2016].

⁵⁹ De Neveu, E., *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l’Algérie*, Argel, Adolphe Jourdan, 1846, pp. 172-173.

⁶⁰ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 340.

consideraban la *ṭarīqa* como contraria a la expansión francesa⁶¹, y La Martinière sostenía que los Darqāwa escondían importantes depósitos de armas⁶². Una de las causas de esta visión negativa era la obediencia que los discípulos de la cofradía le debían a su *ṣayy*, que recogen multitud de autores cuando tratan la *ṭarīqa*, si bien este precepto de obediencia no era exclusivo de la Darqāwiyya, y es una constante en las relaciones de poder vertical en la sociedad marroquí⁶³. Otro aspecto que preocupaba a los colonialistas era, como refleja el título de este trabajo, el rechazo a detentar el poder temporal y a aquellos que lo ejercen:

«Los darqāwa constituyen en el Noroeste de África una cofradía que profesas verdaderas doctrinas anarquistas. Predican el odio al poder absoluto y unen en una misma palabra las enseñanzas de abstención completa y de hostilidad hacia los detentores del poder temporal⁶⁴».

Michaux-Bellaire hablaba de «pandarcauismo» a la hora de referirse al peligro de la cofradía, que consideraba contraria a todo poder extranjero:

«[...] la cofradía Darqāwiyya puede considerarse como la última cofradía activa y vital, en la que las enseñanzas de los *ṣuyūj* sufíes es sobre todo, el medio de reunir a cuantos elementos de resistencia existen contra la penetración extranjera⁶⁵».

Esta visión colonial negativa se reproduciría en el ambiente colonialista español, cuando la obra de Michaux-Bellaire fue traducida por el intérprete Clemente Cerdeira en 1923, en plena Guerra del Rif. Sin embargo, no todos los autores asumieron esta imagen negativa. Rinn reconoce que, si bien rehúsan emplearse en la administración colonial, no tienen una actitud agresiva ni hostil hacia el colonialista⁶⁶. En esta misma línea, el francés Montet desmiente las acusaciones de fanatismo de la cofradía⁶⁷, y Lacroix en su monográfico sobre la *ṭarīqa*, hace hincapié en la necesidad de distinguir las ambiciones personales de alguno de sus líderes con el conjunto de la cofradía:

⁶¹ Depont, O. y X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Argel, Adolphe Jourdan, 1897.

⁶² Montet, E., «Les confréries religieuses de l'islam marocain: leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 45(1902), pp. 1-35.

⁶³ Hammoudi, A., *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007.

⁶⁴ Schaudt, J., *Voyages...* p. 235.

⁶⁵ Michaux-Bellaire, E., *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*, (tr. C. Cerdeira), Madrid, Editorial Ibero-Africana-Americana, 1923, p. 40.

⁶⁶ Rinn, L., *Marabouts et khouan. Étude sur l'islam en Algérie*, Argel, Adolphe Jourdan, 1884, p. 262.

⁶⁷ Montet, E., «Les confréries religieuses...», p. 18.

«La mayoría de los *ijwān* se mantienen distanciados de la política interior de país, y es necesaria la ambición de una personalidad fuerte, como la del viejo *šarīf* de Madaghra, hábil en mezclar sus intereses propios con los de las poblaciones bereberes siempre ávidas de independencia, para hacer creer en una amenaza de agitación dirigida por toda la cofradía⁶⁸».

El cambio de postura llegaría más tarde, durante la guerra del Rif, cuando el *šayj* de la *zāwiya* madre, ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, por entonces principal agente de la política francesa en la cabila, se opusiera al proyecto de ‘Abd al-Krīm e intentara detener su influencia en la rebelión que estaba preparando. Su apoyo a Francia le valió la quema de su *zāwiya* en Amîyûṭ durante la guerra, cuando tuvo que refugiarse en Fez hasta el final de la contienda. A finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, Drague recogería en sus trabajos numerosos ejemplos de colaboración de distintos líderes de *ṭuruq* y *zawāyā* marroquíes y postularía por una revisión de la imagen negativa que el primer colonialismo había construido respecto a muchos de ellos⁶⁹. Esta revisión se debía, al menos en parte, a la creciente importancia del nacionalismo marroquí desde los años treinta, que veían a los líderes de las cofradías como colaboracionistas con las autoridades coloniales y contrarios a su causa. Las *ṭuruq* se habían convertido, paulatinamente desde el establecimiento del Protectorado, en clientes y colaboradores de los nuevos poderes que gobernaban Marruecos, y estos mismos poderes intentarían utilizar a las cofradías como contrapeso a la influencia y creciente popularidad del nacionalismo.

III.2.3. *De la rebelión al clientelismo de la ṭarīqa y la «penetración pacífica» de Francia*

Una vez que la presencia francesa se afianzaba en territorio marroquí, las rebeliones organizadas por algunos líderes religiosos descendieron a causa de la superioridad militar gala y de las dificultades para organizarse. Algunos de los líderes más tradicionales fallecieron (como el *šayj* al-Madaghrī) o fueron incapaces de organizar una resistencia uniforme contra la presencia extranjera. En esta situación, muchos de ellos optaron por adaptarse a la nueva situación política e hicieron acto de sumisión ante las autoridades coloniales, si bien los focos de resistencia no desaparecieron. Ya en 1853, en plena penetración francesa, Rinn recoge el viaje del

⁶⁸ Lacroix, N., *Les derkaoua...* p. 33.

⁶⁹ Drague, G., *Esquisse...* p. 270.

muqaddam de la *zāwiya* Darqāwiyya de Fez, Mūlāy ‘Alī bin al-‘Arabī, en la fragata francesa Albatros junto a otras personalidades de la corte, afines a las autoridades coloniales, con destino a la Meca para realizar el peregrinaje⁷⁰. Se dieron casos como el líder de la Tiḡāniyya, Sīdī Aḥmad al-Bašīr, que se casó con la francesa Aurélie Picard, o el de la Wazzāniyya, Al-Ḥāyḡ ‘Abd al-Salām bin al-Ḥāyḡ al-‘Arabī, que se casó con una ciudadana inglesa. Ambos *šuyūj* obtuvieron la protección francesa y pasaron a formar parte de su clientela, actuando acorde a la política colonial y animando a la aceptación de la nueva situación: «de todas las prácticas de influencia que Francia ha llevado a cabo en Marruecos, nada parece haber tenido tanto éxito como su política de infiltración en las cofradías⁷¹».

Las fuentes coloniales recogen la sumisión y posterior colaboración de varios líderes darqāwa: durante la rebelión de 1864 el líder de la *zāwiya* de Tiaret, Sīdī ‘Adda condena los actos de los rebeldes; en 1881 en el sur de Orán, y en la revuelta de Marguerite la colaboración de Sīdī Ghulām Allāh, explican los autores coloniales, fue decisiva en evitar su extensión⁷². También los descendientes del *šarīf* de Madagha entablaron relaciones de clientela con las autoridades francesas, y durante una serie de revueltas en el noreste marroquí aparecen condecorados por sus méritos de guerra defendiendo el nuevo orden colonial⁷³.

Ya hemos mencionado los servicios prestados al colonialismo francés del *šayj* de la *zāwiya* de Amḡyūt, Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, que además mantenía buenas relaciones con el Majzén. Tras el establecimiento del Protectorado, continúa en su línea de colaboración con el poder establecido, y Bidwell informa de los esfuerzos del *šayj* para calmar los ánimos de las tribus del Wargha en 1915, cuando las tropas francesas intentaban establecer sus posiciones en la zona, ayudando a su establecimiento y penetración pacífica⁷⁴. Odinot, que trabajó para la administración francesa y mantuvo contacto con varios líderes de la Darqāwiyya, narra así la estrategia del *šayj* al-Darqāwī a la hora de lidiar con los Banī Zarwāl ante el establecimiento de posiciones francesas en la cabila: «si nos obedecéis, si no causáis desórdenes, si no acogéis a los disidentes,

⁷⁰ Rinn, L., *Marabouts et khouan...* p. 262.

⁷¹ Boutbouqalt, T., *La politique d'information du Protectorat français au Maroc (1912-1956)*, Casablanca, Editions Maghrébines, 1996, p. 83.

⁷² Lacroix, N. *Les derkaoua...* p. 15.

⁷³ Drague, G., *Esquisse...* p. 107.

⁷⁴ Bidwell, R., *Morocco Under Colonial Rule. French Administration of Tribal Areas 1912-1956*, Londres, Frank Cass, 1973, p. 140.

los franceses no irán a vuestras casas y permaneceréis bajo nuestra autoridad⁷⁵». A continuación, recoge lo que, supuestamente, el *šayj* habría prometido a los franceses:

«Cuando queráis venir entre los Banī Zarwāl, venid sin prevenir y ocupad firmemente todo el país [...] Diremos a continuación a los Banī Zarwāl que nosotros cedemos a la fuerza, puesto que nos dejaréis la dirección de la tribu, lo que nos permitirá hacer creer a los Banī Zarwāl que son comandados por nosotros y no por vosotros⁷⁶».

Aunque no constituye una fuente de primera mano y no podemos asegurar su completa autenticidad, podemos extraer que este sería un tipo de estrategia habitual a la hora de lidiar con la problemática que se les presentaba a las autoridades marroquíes cuando aceptaban establecer lazos con el colonialismo. De una parte, garantizarían la entrada y presencia de efectivos franceses para asegurar el control de la cabila, y por otro lado podrían hacer creer a la población que eran ellos, los líderes religiosos y/o políticos de la cabila, quienes controlaban efectivamente la dirección de la misma. Así, se mantendría la ficción de un gobierno local y conocido aunque el control *de facto* estuviera en manos de los colonizadores, los *šuyūj* garantizarían una buena situación en la cabila y una buena relación con el poder dominante y al mismo tiempo aparecerían ante la población como defensores de sus propios intereses ante el extranjero. Este tipo de pactos sería habitual durante los años de avance francés en Marruecos, y ya era frecuente en Argelia entre la administración francesa y los líderes de *zawāyā*, *ṭuruq* y familias de *šurafā* con influencia.

Como veremos más adelante, estos pactos y acuerdos clientelares se daban también en la zona norte de Marruecos, entre las autoridades y las *zawāyā* de la Darqāwiyya que hemos analizado, si bien no podemos hablar de un liderazgo único ni de un único tipo de relaciones, puesto que debido a la ramificación, a los juegos de poder y prestigio y a las políticas de los servicios coloniales españoles, cada líder entablará un tipo de relación con la autoridad según las circunstancias.

⁷⁵ Odinot, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses et de Zaouias au Maroc*, Orán, L. Fouque, 1930, p. 28.

⁷⁶ *Ibídem*, p. 28.

III.3. Los Darqāwa en Oriente Medio

Como ya hemos visto, la *ṭarīqa* estaba presente en prácticamente todo el territorio marroquí y también entre las tribus nómadas. Más allá de Marruecos, los Darqāwa se extendieron por Argelia, Túnez y Tripolitania (Libia), donde la rama tomó el nombre de Madaniyya por su fundador, Muḥammad bin Ḥasan bin Ḥamza bin Zāfir al-Madanī (1780-1847). Se estableció en la zona alrededor de 1820, y su influencia creció rápidamente en Túnez, con su hijo, Sīdī Muḥammad al-Madanī, que fundó una *zāwiya* en 1909. A lo largo del siglo XIX y parte del XX, la *ṭarīqa* llegó a Oriente Medio por medio de algunos discípulos de cofradías surgidas a partir de la Darqāwiyya. Ḥasan al-Ša‘bīnī, uno de los discípulos de al-Madanī, el fundador de la Madaniyya, fue quien introdujo la *ṭarīqa* en Egipto. A la muerte de al-Ša‘bīnī (1848), Yūsuf bin ‘Abd Allāh bin Ḥasan al-Ša‘bīnī asumió el liderazgo de los Darqāwa en Egipto, aunque parece que su influencia en el conjunto de las *ṭuruq* en el país ha sido limitada⁷⁷. Esto podría haber sido causa de un liderazgo débil y no carismático por parte del *šayj* de la ramificación en Egipto, aunque también habría aflorado un impedimento de carácter cultural:

«La predominancia de miembros magrebíes en el grupo alrededor de al-Ša‘bīnī, quienes se habrían distinguido a sí mismos en discurso y vestimenta, y los continuos enlaces de este grupo con el país de origen de la *ṭarīqa*, ilustrado en la forma en que los visitantes marroquíes de al-Ša‘bīnī solían acomodarse, parecen haber dado a la darqāwiyya el aspecto de una asociación étnica o nacional. Esto parece haber hecho a esta *ṭarīqa* algo incongruente con la “cultura de *ṭuruq*” en Egipto y habría limitado la atracción de potenciales miembros egipcios⁷⁸».

Además de este obstáculo a la hora de integrarse en el marco cultural de las cofradías en Egipto, De Jong explica la existencia de un impedimento estructural: el principio de derecho de *qadam*, que implicaba que una *ṭarīqa* tenía derecho exclusivo al proselitismo y a aparecer en público en un área, si podía probar que había sido la primera en hacerlo⁷⁹. Como la Darqāwiyya no parece haber tenido una actividad proselitista activa en el país, sus miembros se vieron restringidos a El Cairo, donde estaban asentados sus miembros. Además, ya existían en Egipto ramas derivadas de la

⁷⁷ Jong, F. de, «Materials Relative to the History of the Darqāwiyya Order and Its Branches», *Arabica*, T.26:2 (1979), pp. 126-143.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 142.

Darqāwiyya como la Madaniyya y la Fāsiyya, que se opusieron a un reconocimiento oficial y a una expansión de la primera, que les restaría exclusividad y adeptos. Tras la muerte de al-Šaʿbīnī cesaron los representantes destacables de la *ṭarīqa* en Egipto, aunque las ramas derivadas de la misma que se habían establecido en el siglo XIX y las derivadas de éstas, surgidas en la primera mitad del siglo XX, continuaron con la cadena mística y la propagación de la vía de al-Darqāwī.

La *ṭarīqa* también llegó a Siria por medio de un discípulo de al-Madanī, el tunecino ʿAlī Nūr al-Dīn al-Yašrūtī (m.1899). En 1862 fundó su primera *zāwiya* en Taršihā, y se extendió rápidamente por las ciudades y aldeas de Siria, atrayendo adeptos a su nueva *zāwiya* de Acre. La Yašrūtiyya contó con el favor del sultán Abdūl Ḥamid II (r.1876-1909), que entabló buenas relaciones con Maḥmūd Abū al-Šāmāt (m.1922), el principal agente de la cofradía en palacio⁸⁰. A la muerte de Nūr al-Dīn le sucedió en el liderazgo su hijo Ibrāhīm (m.1927). Durante el Mandato de Siria (1923-1943) las *ṭuruq* entraron en declive en favor del nacionalismo secular. En Palestina las actividades de la cofradía se vieron afectadas por la guerra de 1948, y sus líderes emigraron al Líbano. Durante la guerra de los Seis Días, sin embargo, la situación mejoró al crearse una red de adeptos a la *ṭarīqa* entre Cisjordania, Gaza, Siria y más zonas de la región⁸¹. El *šayj* Ibrāhīm fue sucedido por su hijo Muḥammad al-Hādī (m.1981), y en la actualidad se pueden encontrar miembros de la cofradía en los campos de refugiados de Siria y el Líbano, que consideran las prácticas heredadas de la *ṭarīqa* como parte de su legado cultural perturbado y amenazado por el exilio forzoso.

Otra rama de la Madaniyya que llegó a Oriente Medio fue la Fāsiyya, fundada por Muḥammad bin Muḥammad bin Masʿūd al-Fāsī (m.1872). A la muerte de su maestro al-Madanī se estableció en la Meca, y ganó adeptos en Egipto, Yemen y la India. Su *ṭarīqa* fue importada a Siria por mediación del emir argelino ʿAbd al-Qādir (m.1883), exiliado en Damasco desde 1855. La cofradía permaneció restringida a las élites de Damasco y los alrededores, y parece haberse extinguido⁸². La rama que sí perduró fue la que legó a Siria a principios del siglo XX, liderada por Muḥammad bin Yallis al-Tilimsānī (m.1927), su hijo Aḥmad (m.1959) y su discípulo más destacado, Muḥammad al-Hāšimī (m.1961). Bin Yallis había sido *jalīfa* de Muḥammad bin Habīb

⁸⁰ Weismann, I., «The Shādhiliyya-Darqāwiyya in the Arab East XIXth/XXth centuries», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 255-267.

⁸¹ Ibídem, p. 258.

⁸² Ibídem, p. 259.

al-Būzaydī (m. 1909), el maestro de Aḥmad Bin ‘Alīwa, el fundador de la ‘Alawiyya. A su llegada a Damasco en 1912 se establecieron con los miembros de la Yašrūtiyya hasta disponer de su propia *zāwiya*, y los representantes de ambas ramas mantuvieron siempre estrecho contacto y relación. Al-Hāšimī entró en la ‘Alawiyya en 1932, y se mantuvo como un firme opositor del mando extranjero⁸³. Tomó parte en las protestas y el malestar popular como había hecho Bin Yallis, a pesar de su avanzada edad. De entre sus discípulos, ordenó varios *julafā’* (pl. de *jalīfa*) que se distribuyeron por la zona como ‘Abd al-Qādir ‘Isā en Alepo, Muḥammad Sa‘īd al-Kurdī en Jordania y Mustafā al-Filālī en Palestina. Los discípulos de ‘Abd al-Qādir ‘Isā se involucraron en los años setenta en la oposición islamista al partido Ba‘ṭ sirio, liderada por la rama norte de los Hermanos Musulmanes y que culminó con la revuelta de Hamah en 1982.

«Aunque suprimidas hoy en la Siria baazista y bajo dominio israelí en Palestina, la *ṭarīqa* ‘Alawiyya, como la Yašrūtiyya, están lejos de desaparecer en Oriente Medio. En Damasco sus líderes continúan publicando los trabajos de Bin ‘Alīwa y al-Hāšimī, y en Gaza sus *ṣayj* la combinan con otras afiliaciones para preservar su estatus⁸⁴».

Como acabamos de ver, las distintas ramas de la *ṭarīqa* que llegaron a Siria, Jordania, Líbano... tomaron parte activa en la política y los acontecimientos de su tiempo, primero en contra del mandato extranjero y después en contra del régimen del Ba‘ṭ sirio. Este es un ejemplo de cómo las cofradías no viven ajenas al desarrollo político y social de los lugares en los que se instalan, y de cómo un fondo común, norteafricano en este caso, fomentan el contacto personal y la colaboración entre las distintas ramas de la *ṭarīqa*, ya sea por la experiencia de la migración y/o por la doctrina compartida.

⁸³ Ibídem, p. 262.

⁸⁴ Ibídem, p. 264.

Capítulo IV

La *ṭarīqa* Darqāwiyya en el norte de Marruecos hasta la «pacificación» (1927)

Tras haber tratado las ramificaciones de la *ṭarīqa* y la visión colonial de ésta, nos centraremos en las prácticas políticas de los líderes de las distintas ramas de la Darqāwiyya situadas en la zona septentrional de Marruecos, que a partir de 1912 y hasta la independencia del país (1956), administraría el Protectorado español. En una época de crisis política y económica, fruto de la guerra con Francia y España, y de los tratados de paz con importantes concesiones económicas para las potencias europeas, Inglaterra, Francia y España aumentarán su injerencia en los asuntos marroquíes. Las dos últimas ocuparían militarmente cada vez más territorio y harían firmar a los sucesivos sultanes acuerdos y convenios, que conducirían al país a un callejón sin salida político y económico, hasta que finalmente en 1912, se establezcan los Protectorados francés y español en Marruecos.

Durante este período y hasta la llamada «pacificación» de la zona de influencia española, no faltaron rebeliones a los poderes establecidos. Las más significativas en el norte del país fueron las de Aḥmad al-Raysūnī y el rifeño ‘Abd al-Krīm al-Jaṭṭābī, si bien son distintas en sus orígenes y motivaciones. Tras un repaso a la situación sociopolítica y económica del Marruecos precolonial hasta el establecimiento del Protectorado, nos centraremos en el análisis de las rebeliones de la zona norte y la relación de los Darqāwa con las mismas. Fruto de la ramificación de la *ṭarīqa* que ya hemos analizado, no podemos hablar de una única respuesta de la cofradía como conjunto a estas rebeliones, y según el momento y el lugar, los líderes de las distintas ramas, los cabecillas rebeldes y las autoridades coloniales tomarán unas u otras medidas y seguirán distintas políticas de actuación.

Trataremos la relación de los servicios de información españoles y la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI) con la cofradía, y de cuál era su postura y su política con respecto a los líderes de las distintas ramas en la zona. Analizaremos los aspectos que preocupaban a las autoridades coloniales españolas a la hora de tratar con la cofradía, que seguían una línea general de desconfianza y vigilancia de la *ṭarīqa*, hasta 1927, fecha en que finaliza la guerra del Rif y se da por «pacificada» la zona de influencia española en Marruecos.

IV.1. Un cerco cada vez más estrecho: la creciente injerencia extranjera en Marruecos

Tras el convenio de Lalla Maghnia (1845), Francia se había asegurado medios útiles de presión al haber hecho aceptar al sultán una difusa frontera con Argelia, ya ocupada por las fuerzas galas. Su presencia en territorio marroquí se presentaba más factible con el paso de los años, y la imagen del sultán como garante de la paz y la seguridad de Marruecos comenzaba a deteriorarse. A finales de 1859, un asalto de algunos hombres de la cabila de Anyera a la guarnición española de Ceuta, que fortificaba sus posiciones adentrándose en territorio marroquí, provocó una tumultuosa respuesta. España declaró la guerra al sultán, y tras la batalla de Wad Ras, el 5 de febrero los generales O'Donnell y Primm ocuparon Tetuán. La paz se firmaría en abril del año siguiente, y Gran Bretaña se apresuró en que ambas partes llegaran a un acuerdo, buscando mantener su influencia en el estrecho de Gibraltar y sus privilegios en Tánger. Los ingleses garantizaron un préstamo para pagar la indemnización acordada que recuperaría con las tasas aduaneras. El pacto agotó las reservas financieras del Estado, coartando su capacidad para llevar a cabo las reformas necesarias y endeudando aún más al gobierno. La presencia europea cada vez mayor en la economía alteró la balanza comercial y arruinó las artesanías locales. Marruecos tuvo que aceptar préstamos extranjeros, como el de Gran Bretaña, para hacer frente a las obligaciones impuestas, lo que marcó una nueva etapa en su dependencia de Europa¹.

Las derrotas de 1844 y 1860 acentuaron la imagen de un Marruecos débil y abierto a posibles interferencias comerciales y económicas de las naciones europeas que, mediante presiones de diversa índole, obtendrían concesiones que repercutirían de forma muy negativa en las finanzas marroquíes². Inglaterra y Francia aprovecharon la creciente debilidad del Majzén para incrementar su influencia en el imperio y firmaron nuevos tratados de los que obtuvieron posiciones comerciales muy ventajosas, introduciendo unas condiciones con las que la economía y la industria tradicionales marroquíes no podían competir. El sultán

¹ Gilson Miller, S., *Historia del Marruecos moderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 45.

² Ayache, G., *Les origines de la guerre du Rif*, Rabat y París, Société Marocaine des Editeurs Réunis y Publications de la Sorbone, 1981.

« [...] perdió todo poder sobre las tarifas aduaneras, sobre la organización de su comercio, sobre la policía de sus fronteras, sobre el estatus de los extranjeros extraídos a su justicia y a los impuestos³».

La pérdida de la guerra, las condiciones de la paz y las sucesivas concesiones no hicieron sino aumentar la creencia entre la población marroquí de que la culpable de la mala situación económica del país era la intromisión extranjera. Con ventajas como el sistema de protegidos⁴, las potencias europeas disponían de medios de presión económicos para poder intervenir en los asuntos del país. El Majzén instauró nuevos impuestos que contribuyeron a aumentar la crisis política, el descontento popular y los movimientos de sedición en un país con la mayor parte de la población cada vez más empobrecida. Los acuerdos de la Conferencia de Madrid en 1880 extendieron los privilegios a los doce países firmantes y generalizaron el régimen de puerta abierta en materia económica⁵.

Las élites comerciales marroquíes se beneficiaron de la injerencia extranjera y del sistema de protección, y además de la diferencia de los modos de vida, temían que una rebelión de las cabilas afectase a su estatus personal⁶. Esta mentalidad podría explicar por qué los ciudadanos de Tetuán no apoyaron el ataque de los cabileños a las posiciones españolas y por qué muchos de ellos colaboraron con los españoles durante la ocupación de la ciudad (recordemos por ejemplo, que la *zāwiya* Ḥarrāqiyya sirvió como hospital de sangre durante el tiempo que a ciudad fue ocupada por las tropas españolas).

A medida que se estrechaba el cerco, Francia firmaba convenios con otras potencias (Inglaterra en abril de 1904; España en octubre del mismo año) que garantizaran su posición privilegiada en el norte de África, renunciando a su presencia en Egipto y garantizando a España una parte de influencia en la zona norte de Marruecos. Alemania también quiso participar de los beneficios de los acuerdos, y tras una visita del káiser Guillermo II a Tánger, se celebró la Conferencia internacional de Algeciras en enero-abril de 1906. El texto organizaba un protectorado franco-español *de*

³ Ayache, G, «Histoire et colonisation», *Hespéris Tamuda*, nº XVII (1976-1977), pp. 47-67.

⁴ Para un estudio sobre el estatuto de los protegidos: Kenbib, M., *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V, 1996.

⁵ Villanova, J. L., *El Protectorado...* p. 36.

⁶ *Ibidem*, p. 311.

facto bajo un vago control internacional, que a medio plazo permitió acelerar la captura del país y sus recursos por parte de las potencias europeas⁷. Francia aceleró la ocupación militar que justificó aludiendo a los acuerdos de Algeciras y a la anarquía reinante en el imperio, que por entonces sufría varias rebeliones.

El sultán ‘Abd al-‘Azīz, acorralado por las potencias y rechazado por la población, perdió la escasa autoridad que aún poseía y las revueltas se generalizaron. A su vez, dichas revueltas dieron un pretexto a Francia para ocupar Uŷda y Casablanca en 1907, y en esta misma línea, España ocupó La Restinga y Cabo de Agua en 1908, y otros territorios próximos a Melilla, que sería el detonante de la guerra de 1909. La entronización de Mŷlāy Ḥāfiẓ en 1908 no frenaría el tren colonial; Francia ocupó Fez y Mequinez en 1911, y España la siguió en Larache, Alcazarquivir y otras áreas en su zona de influencia, como respuesta al avance galo y por miedo a que Francia se adentrara en el territorio acordado a España. Alemania, buscando sacar provecho de la situación, envió una cañonera a Agadir, pero tras un convenio con Francia en noviembre de 1911, reconoció a esta última una amplia acción política y administrativa en Marruecos a cambio de cesiones en otros territorios de su interés⁸. Francia culminó su estrategia imperialista en Marruecos con la firma del convenio del 30 de marzo de 1912 que establecía el Protectorado francés sobre Marruecos, y España establecía su Protectorado por el convenio de noviembre del mismo año.

IV.1.1. *Antes del Protectorado en el norte: Bŷ Ḥmāra y la guerra de Melilla*

Los problemas de legitimidad del sultán, fruto de la injerencia extranjera, se recrudecieron a causa de la disputa dinástica que se produjo a la muerte de Mŷlāy Ḥasan (1894). Gracias a las intrigas del gran visir Bbā Aḥmad, subió al trono Mŷlāy ‘Abd al-‘Azīz, muy pequeño por entonces, sin el apoyo de los ‘*ulamā*’ y con el rechazo de ciertas tribus que apoyaban a su hermano Mŷlāy Muḥammad, que fue encarcelado⁹. El gran visir ejercería de regente hasta 1900, y gracias al encarcelamiento de Mŷlāy Muḥammad, un pretendiente al trono conocido como El Rogui, se haría pasar por el hermano del sultán y conseguiría el apoyo de las tribus del Rif oriental. Su verdadero nombre era Ŷilālī Muḥammad al-Yŷsufī al-Zarhŷnī, antiguo empleado del Majzén que

⁷ Morales Lezcano, V., *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

⁸ Montagnon, P., *La France coloniale. La gloire de l’Empire*, París, Pygmalion y Gérard Watelet, 1988.

⁹ *Ibídem*, p. 224.

cayó en desgracia y fue encarcelado durante cierto tiempo¹⁰. Tras ser liberado se trasladó a Argelia y pasó un tiempo con el *šayj* darqāwa Sīdī ‘Abd al-Qādir bin ‘Adda, de quienes los testimonios coloniales decían que le inició en las prácticas místicas y donde habría dado forma a su discurso mesiánico¹¹. Se presentaba en los zocos vestido con harapos, armado con un bastón, un rosario y el libro *Dalā’il al-Jayrāt* (libro de oraciones muy popular entre los miembros de cofradías derivadas de la Šāḍiliyya, escrito por al-Ŷazūlī), y su discurso mesiánico coincidía con otros pronunciados en revueltas similares en Argelia¹².

Se le llamaba Bū Ḥmāra, “el hombre de la burra”, un símbolo fuertemente asociado a los movimientos mesiánicos y a la figura del *mahdī*¹³. Aunque su afiliación a la cofradía Darqāwiyya no está clara, dada la popularidad y número de ramificaciones, y a su presencia constatada en Mostaganem, Argelia (de donde saldría una de sus ramificaciones más populares, la *ṭarīqa* ‘Alawiyya, fundada por el *šayj* Aḥmad al-‘Alawī), es posible que El Rogui hubiera entrado en contacto con el *šayj* ‘Adda y adoptado estos símbolos como medio de conseguir adeptos y legitimar religiosamente su discurso político. De esta asociación se desprende una vez más el estigma colonial de la Darqāwiyya, ya que a ella se asociaban la mayoría de las rebeliones que tenían lugar en territorio bajo el dominio colonial. De este discurso mesiánico pasó a uno más político y comenzó a hacerse pasar por el príncipe Mūlāy Muḥammad, que había conseguido escapar de la cárcel y había recibido la misión de liberar a Marruecos de los cristianos.

En noviembre de 1902 fue proclamado sultán en Tāza por algunas tribus afectas, y su popularidad creció cuando sus partidarios, en número muy inferior, consiguieron derrotar a una *mahalla* (cuerpo del ejército jerifiano) de quince mil hombres en diciembre del mismo año¹⁴. Tras perder una serie de batallas contra las tropas del sultán, se instaló en Zeluán donde reinó como señor absoluto hasta su partida del Rif a finales de 1908. A pesar de su discurso, El Rogui no era contrario a la penetración europea,

¹⁰ Madariaga, M. R. de, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, UNED, Centro asociado de Melilla, 2000, p. 123.

¹¹ Maldonado Vázquez, E., *El Rogui*, Melilla, s.e., 1949.

¹² Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 343.

¹³ García-Arenal, M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, E. J. Brill, 2006.

¹⁴ Madariaga, M. R. de, *España y el Rif...* p. 124.

puesto que la instalación de empresas mineras en las minas de las montañas de la cabila de Banī Bū Ifrur, que estaban bajo su control, le comportaban unos beneficios nada despreciables. Bū Ḥmāra había concedido una explotación al Sindicato Español de Minas del Rif y otra al grupo francés del ingeniero Massenet, y para beneficio propio, El Rogui buscó en las cabilas vecinas más territorio que explotar, firmando acuerdos a menudo a espaldas de las autoridades españolas¹⁵. En una región como el Rif, cuyos habitantes emigraban de forma estacionaria para trabajar en el campo argelino, y agravada su situación por la crisis económica que atravesaba el país, la llegada repentina y desigual de dinero y de oportunidades de trabajo exacerbó la división entre las cabilas:

«Se trata de un efecto común de la intrusión colonial en otras partes de África. Cuando los poderes coloniales pretendían alterar el equilibrio de poder mediante intermediarios patrocinados por ellos, se transformaba la dinámica tradicional de interacción entre los diferentes grupos étnicos o tribales¹⁶».

La construcción de un ferrocarril para explotar las minas hizo crecer el descontento contra El Rogui, que se tradujo en un levantamiento general de las cabilas en septiembre y octubre de 1908, cuando, tras ser derrotado y cada vez con menos partidarios, huyó del Rif¹⁷. La oposición al pretendiente estuvo encabezada por un *šarīf* de Banī Bū Ifrur, Muḥammad Amzian. El gobernador militar de Melilla, el capitán José Marina, dirigió las operaciones militares contra los rifeños que pretendían asegurar la reanudación de los trabajos en las minas. Un ataque en julio de 1909 a los trabajadores españoles de las minas fue el desencadenante de la guerra de Melilla, que duraría hasta diciembre del mismo año. Aunque muchos representantes de las cabilas rifeñas hicieron acto de sumisión ante las autoridades españolas, las hostilidades no cesaron del todo (y no cesarían hasta 1927). La presencia militar de España en el Rif aumentó considerablemente, aunque Amzian continuaría combatiendo a las tropas españolas hasta su muerte en mayo de 1912¹⁸.

La campaña actuó como catalizador del ejército español, y se creó una cultura militar elitista, la de los llamados *africanistas*, que se desarrollaría durante los próximos años del Protectorado y que marcaría las relaciones de los militares con las autoridades

¹⁵ Balfour, S., *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002, p. 46.

¹⁶ *Ibídem*, p. 47.

¹⁷ Madariaga, M. R. de, *España y el Rif...* p. 130.

¹⁸ *Ibídem*, p. 382.

marroquíes de la zona de influencia y con la clase política española. La mayoría de los militares que hicieron carrera en Marruecos se incluirían en este grupo, y sus redes y contactos con las autoridades nativas y el conocimiento de la geografía y sus habitantes serían clave para mantener su papel preponderante en la administración del Protectorado español, de un marcado carácter militar. Consecuencia de esta diferenciación, se distanciarían de gran parte del ejército peninsular y de la clase política, y se abriría una brecha cada vez más profunda entre las opiniones y las voluntades del ejército de África y los políticos y militares peninsulares. Como ya señalábamos al principio del capítulo, la presencia militar francesa y española era cada vez mayor, y ambos países ocupaban paulatinamente diversas ciudades y cabilas en sus respectivas zonas de influencia. Finalmente, en 1912, tras la firma del convenio francés en marzo y del español en noviembre, quedaba establecido el régimen de Protectorado en Marruecos.

IV.2. La *ṭarīqa* ante las rebeliones de al-Raysūnī y ‘Abd al-Krīm

El fin de la resistencia de Amzian al colonialismo español no significó el cese de las hostilidades en la zona; en la parte noroccidental, ya había aparecido un nuevo personaje que se movía entre la rebeldía y la colaboración con el Majzén, y que durante más de diez años desde el inicio del Protectorado, trataría de aprovecharse tanto de las autoridades coloniales como de las cabilas en beneficio propio, asumiendo discursos oportunistas según las circunstancias. Se trata de Aḥmad al-Raysūnī, un conocido líder de Yebala que pasaría de la disidencia a ocupar un cargo como gobernador, de la colaboración con los militares españoles a encabezar la resistencia a su penetración, para después volver a la nómina colonial.

También de la zona de influencia española, pero de la parte oriental, el Rif, era natural el otro líder de la rebelión contra las autoridades coloniales, si bien su proyecto y objetivos eran muy distintos a los de al-Raysūnī. ‘Abd al-Krīm al-Jaṭṭābī tenía un proyecto político para el Rif, y gracias, entre otras cosas, a su conocimiento del territorio y del sistema español, y a la lealtad de las cabilas, conseguiría poner en jaque al colonialismo español y amenazar la presencia francesa en Marruecos. Es importante conocer las posturas y el proyecto de estos personajes puesto que, como importante fuerza social y religiosa de la que se deriva su fuerza política, la *ṭarīqa* Darqāwiyya entraría en contacto con al-Raysūnī, ‘Abd al-Krīm y las autoridades coloniales, y no podemos hablar de una respuesta única y uniforme.

IV.2.1. *Al-Raysūnī, España y la Darqāwiyya*

De las ciudades del norte, el foco principal de injerencia comercial extranjera era Tánger, puerto de gran importancia estratégica y residencia de los agentes comerciales europeos y de muchos de sus protegidos. Es en esta zona donde, alrededor de 1870, nace Mūlāy Aḥmad al-Raysūnī, en Zināt, en el área del Faḥṣ de Tánger. De ascendencia jerifiana, se dice que estaba emparentado con los *šurafā'* de Wazzān¹⁹. Pese a que las circunstancias de su infancia y adolescencia no están claras, pasó cuatro o cinco años encarcelado, y de nuevo en libertad prosiguió con sus actividades, si bien esta vez parece que tomaban un cariz distinto. Se ha especulado sobre las relaciones que mantenía el Majzén en esta época con los personajes de cierto renombre como al-Raysūnī. Parece que existía una cierta complicidad *de facto* entre estos supuestos asaltantes (según algunas fuentes, al-Raysūnī habría estado encarcelado por sus actividades delictivas), y una administración marroquí reacia a la penetración extranjera²⁰.

De este modo, es posible que el gobierno de Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz marcara ciertas pautas de sus actos delictivos, como medio de detener la penetración cada vez más agresiva de los comerciantes y hombres de negocios extranjeros en el interior del país. Publicitar y exagerar las hazañas de personajes como al-Raysūnī sería una estrategia gubernamental para disuadir a los extranjeros interesados en penetrar en el país, que hacían caso omiso de la legislación, practicando la política del desafío y del menosprecio de los derechos marroquíes²¹. Sin embargo, su actividad no parecía tener ningún programa o preocupación social más allá del beneficio propio, y así lo demuestran los diversos ataques perpetrados a todas las capas sociales, con víctimas extranjeras y marroquíes. Incluidos en sus operaciones, al-Raysūnī perpetró el secuestro de varios personajes extranjeros por los que exigiría cuantiosos rescates que harían aumentar su fama, poder e influencia en la zona. Entre los secuestrados estaban el corresponsal del diario *The Times*, Walter B. Harris, liberado tras tres semanas de cautiverio, el griego-americano Ion Perdicaris y su yerno Cromwell Varley en mayo de 1904 o el comandante inglés Sir Harry MacLean, liberado en febrero de 1908²².

¹⁹ Direction Générale des Affaires Indigènes, *Villes et tribus du Maroc*, vol. VII: Tanger et sa zone, París, Ernest Leroux, 1921, pp. 108.

²⁰ Tamsamani, A. K., *País Yebala: Majzen, España y Ahmed Raisúni*, Granada, Editorial Universidad de Granada y Centro de Investigaciones etnológicas Ángel Ganivet, 1999, pp. 25.

²¹ *Ibidem*, pp. 32.

²² Direction Générale des Affaires Indigènes, *Villes et tribus du Maroc...* p. 110.

Para su beneficio, la rebelión de Bū Ḥmāra había estallado acaparando toda la atención del Majzén, y aunque se enviaron algunas expediciones punitivas, al-Raysūnī conseguía escapar y hacerse fuerte de nuevo. Tal fue la situación que en 1904 logró que el sultán le nombrara caíd del Faḥṣ, demostrando un gran celo en el gobierno de la región, actuando con mano dura en la supresión de distintas sublevaciones, fruto de la grave crisis económica que atravesaba el país; es decir, que sus métodos punitivos eran los mismos que al delinquir, pero ahora estaba investido de autoridad. En 1906, ante las presiones extranjeras por los actos delictivos del caíd, el sultán emitió un *ṣahīr* (decreto) revocando a al-Raysūnī de sus funciones y lanzando una expedición de castigo. Una vez más, el antiguo caíd escapó y ganó adeptos entre los habitantes de las montañas clamando contra la Convención de Algeciras y dando un cariz nacionalista a su lucha personal. De nuevo, la suerte estuvo de su lado, y la proclamación de Mūlāy Ḥāfiḥ obligó al sultán ‘Abd al-‘Azīz a concentrar sus esfuerzos en otro lugar. Con el secuestro de MacLean obtuvo una vez más la capacidad de negociar y obligar a la autoridad a aceptar sus condiciones.

Entretanto, con el propósito de frenar el avance de Francia en su zona de influencia, al-Raysūnī se acercó a los españoles y procuró facilitar sus operaciones, bajo la creencia de que «los españoles son fuertes para ayudarnos pero no tanto para oprimirnos²³». Colaboró de forma especial con el teniente coronel Fernández Silvestre, quien veía en al-Raysūnī un auténtico aliado y pieza clave en su política de penetración en la zona²⁴. No obstante, pronto aparecieron las desavenencias, y comenzó un doble juego en el que mantenía relaciones con la Legación española en Tánger, proponiendo la colaboración para provecho mutuo, mientras contactaba a su vez con las poblaciones de las regiones montañosas, donde la hostilidad hacia el invasor extranjero era latente.

El 19 de febrero de 1913 los españoles entrarían en Tetuán con la complicidad de los notables y de las élites comerciales pero con el descontento del resto de la población. La escolta del nuevo jalifa, Mūlāy al-Mahdī, al entrar en la ciudad, le hizo parecer un mero títere de los españoles, lo que alimentó la oposición a la ocupación colonial.

Se organizó una insurrección en los alrededores encabezada por el *ṣarīf* Muḥammad bin Sīdī Laḥsan, perteneciente a una de las ramas *‘alamiyyīn* de Banī ‘Arūs,

²³ Chandler, J. A, «Spain and Her Moroccan Protectorate 1898-1927», *Journal of Contemporary History*, vol. 10, No.2 (abril 1975), pp. 301-322.

²⁴ Tamsamani, A. Kh., *País Yebala...* p. 83.

elegido al parecer por su neutralidad ante las rivalidades intertribales²⁵. En este momento, al-Raysūnī decide romper las relaciones diplomáticas con los españoles y unirse a la rebelión para intentar encabezarla. Hasta entonces Laḥsan mantenía buenas relaciones con al-Raysūnī (eran cuñados), pero su nombramiento como jefe de la disidencia los convirtió en enemigos. Sin embargo, los partidarios de Laḥsan no confiaban en al-Raysūnī por su anterior condición de colaborador con los españoles, y pronto se estableció una rivalidad entre los partidarios de uno y de otro. La insurrección armada se extendió por la zona, y en la cabila de Banī Maṣṣūr, en Gomara, los servicios de información recogen la actuación del *šarīf* de la *zāwiya* darqāwa de Tušgan, Sīdī Muḥammad bin ‘Abd al-Mū’min, pregonando la guerra contra el invasor extranjero y organizando grupos de combatientes por toda la región ante la ocupación de Tetuán²⁶. Sin embargo, años más tarde, durante la lucha de los españoles contra al-Raysūnī, los líderes de las ramas de Tánger y Tušgan, unidos por lazos familiares e intereses políticos, combatirían a al-Raysūnī del lado de los españoles.

Ante la insurrección, los Altos Comisarios españoles Marina, en 1914, y Jordana en 1915, intentaron negociar con al-Raysūnī, con el que se llegó a una tregua por la que se le suministraban dinero y armas a cambio de pacificar la zona y garantizar la seguridad. En octubre de ese mismo año, con su superioridad garantizada, sometió a una parte de la cabila de Banī ‘Arūs (donde tenía una *zāwiya*) e incendió la casa de Sīdī Laḥsan, que más tarde realizaría acto de sumisión y sería perdonado. La situación continuó favorable para al-Raysūnī hasta la toma de posesión de Dámaso Berenguer como Alto Comisario en febrero de 1919. El militar emprendió una guerra de conquista en la parte occidental de la zona de influencia española, con la voluntad de abrir el camino entre Tánger y Tetuán y establecer un enlace entre Ceuta y Larache, partiendo los territorios de al-Raysūnī y buscando reducirle por la fuerza.

Durante estos años de hostilidades y acuerdos de las autoridades españolas con al-Raysūnī, la cofradía Darqāwiyya no permanecía ajena a la situación de la región, y los líderes de las ramas del noroeste ya habían tomado una postura ante los acontecimientos. La *zāwiya* Ḥarrāqiyya de Tetuán era ya cliente de la administración española en la ocupación de Tetuán, y se incluía entre los notables con los que había

²⁵ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad»...* p. 417.

²⁶ Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, p. 8.

parlamentado España para facilitar la penetración y el avance colonial. Como tal, utilizó su influencia para combatir a al-Raysūnī en las zonas que contaban con *zawāyā* clientes de la rama tetuaní (principalmente en Yebala). De otra parte, tenemos la *zāwiya* Šiddīqiyya de Tánger, liderada por Muḥammad bin Šiddīq al-Ghummārī que, en colaboración con la *zāwiya* de Tušgan (con la que mantenía lazos de parentesco) extenderían su influencia por Gomara y las cabilas próximas a Tánger, abarcando prácticamente todo el territorio que llegaría a dominar al-Raysūnī.

Los Darqāwa de Gomara se habían opuesto a la política raysuniana, que minaba sus privilegios y les sometía a su autoridad despótica, lo que llevó a los líderes de la *ṭarīqa* en la zona a prestar colaboración a los españoles cuando éstos, al mando de Berenguer, se decidieron a acabar con el dominio y la influencia de al-Raysūnī²⁷. Incluso en los años de preponderancia del rebelde, su influencia en Gomara no llegó a ser efectiva gracias a la intervención de las influencias y redes clientelares de los Darqāwa²⁸. Se habla de los hermanos Sīdī Muḥammad y Sī Aḥmad al-Baraka, influyentes darqāwa de la zona, que combaten a al-Raysūnī con el apoyo de las cabilas de Banī Maṣṣūr, Banī Būšrā, Banī Ziyāt y Banī Salmān, todas de la región de Gomara. Los dos hermanos, junto con el *šarīf* Bin Šiddīq de Tánger, que mantenía una enemistad personal con al-Raysūnī, colaborarían con el teniente coronel Castro Girona para combatir a al-Raysūnī de marzo a agosto de 1919²⁹. En esta ocasión los Darqāwa de Tetuán se negarían a colaborar en la ocupación de la cabila de Anyera (en el norte de Yebala) por la rivalidad creciente entre el líder de esta rama y Bin Šiddīq, que ganaba influencia a costa de Tetuán en la zona³⁰. Además, fruto de la colaboración con los españoles, los Darqāwa de Tánger y Tušgan nombrarían caídes afectos en las cabilas de Gomara occidental, aumentando su influencia y preponderancia en la zona, conectando la ciudad internacional con la región de Gomara a través de la *zāwiya* de Tušgan.

En julio de 1921, Berenguer ya había acorralado a al-Raysūnī en Tazrūt, pero una vez más la suerte estaría de parte del cabecilla rebelde. En ese momento las tropas de Silvestre eran masacradas en Annual y la situación obligaba a virar los esfuerzos bélicos en dirección a la montaña rifeña y a un inesperado y bien organizado

²⁷ Regional de Gomara, *Algunos dato...*

²⁸ *Ibíd.*, pp. 9.

²⁹ García Figueras, T., *Marruecos (la acción de España en el norte de África)*, Madrid/Tetuán, Ediciones Fe, 1941, pp. 169.

³⁰ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 348.

movimiento de resistencia liderado por ‘Abd al-Krīm. Con la sucesión de Berenguer por el general Burguete, la política a seguir con al-Raysūnī tomó de nuevo la dirección de la negociación, y para agosto de 1922 se había convertido en el auténtico dueño de Yebala³¹. Retomando sus prácticas abusivas, las tribus se sublevaron de nuevo contra la autoridad raysuniana y contra los puestos españoles. Pese a que algunos jefes darqāwa se mantuvieron fieles a lo pactado y continuaron en nómina española, otros, principalmente en la región de Gomara, adoptarían posiciones de desobediencia fruto de este nuevo pacto con al-Raysūnī, de quien habían sufrido con anterioridad las consecuencias de su gobierno. En estos momentos se produce un golpe de Estado en España y el general Primo de Rivera asume el gobierno del país (13 de septiembre de 1923), con una postura semiabandonista respecto a Marruecos, que tanta polémica y enfrentamientos había generado en la política española. Con el avance imparable de las tropas rifeñas desde el este, la insurrección de Yebala y su adhesión al nuevo líder rifeño, mientras las tropas españolas se retiraban progresivamente de sus enclaves más avanzados, al-Raysūnī veía doblemente amenazada su posición³².

Sabemos que existió una correspondencia entre ambos líderes rebeldes, y si bien en un primer momento la colaboración parecía factible, al-Raysūnī, intentando sacar provecho personal, trataría de mantener buenas relaciones con ‘Abd al-Krīm y satisfacer a los españoles; una situación que no podría durar mucho tiempo. En julio de 1923 al-Raysūnī firmaba un pacto de colaboración con los españoles, una declaración abierta por la que muchos de sus partidarios pasarían a combatir en el bando rifeño. Entre ellos estaba el conocido como Jeriro, antiguo hombre fuerte de al-Raysūnī al que ‘Abd al-Krīm colocaría a la cabeza de una expedición militar de los Yebala para dirigir ataques contra las posiciones españolas³³. En esta situación sería de esperar un doble juego de los Darqāwa de Yebala, contrarios a al-Raysūnī que, sintiéndose traicionados por los españoles al haberse aliado de nuevo con él, colaborarían con los insurrectos partidarios de los rifeños. No obstante, no hay que olvidar que muchas *zawāyā* de Yebala estaban bajo la influencia de la Ḥarrāqiyya de Tetuán, rival de las de Tánger y Tušgan, por lo que sus políticas de colaboración o ataque a las posiciones españolas estarían sujetas a las circunstancias cambiantes del momento.

³¹ Kharchich, M., *La France et la guerre du Rif 1921-1926*, Tánger, Altopress, 2013, pp. 126.

³² Tamsamani, A. Kh., *País Yebala...*, p. 139.

³³ «Un cabecilla de Yebala, Ahmed Ben Muhamad el Hosmar el Jeriro», s.a., conferencia en el Curso de Interventores 1951-52, T. García Figueras, *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, pp. 75-118.

A medida que el poder y la popularidad de ‘Abd al-Krīm crecían y ganaba adeptos, al-Raysūnī fue dominado por los celos y despreció a su rival, negándose a colaborar cuando tuvo la oportunidad y viendo cómo su cerco de influencia se estrechaba. Al-Raysūnī intentaría una última vez recuperar su poder, y con una expedición atacó y ocupó Chauen, que estaba en manos de partidarios de ‘Abd al-Krīm al haberla abandonado los españoles como parte del plan de Primo de Rivera. Hizo un último llamamiento a las tribus que permanecían fieles, pero no obtuvo apenas ayuda, y en enero de 1925 Chauen fue tomada por su antiguo aliado Jeriro. Al-Raysūnī fue hecho prisionero junto con su hijo y conducido a la cárcel de ‘Abd al-Krīm, donde moriría en abril de ese mismo año³⁴.

La potencia y organización de este nuevo movimiento de resistencia atrajo a muchos habitantes del norte que no querían someterse al dominio español, anteriormente unidos a la rebelión raysuniana pero desencantados por la ambición personal del *šarīf*. Entre ellos, multitud de afiliados a la Darqāwiyya que habían sufrido la represión de las tropas españolas por colaborar con al-Raysūnī en sus épocas de rebeldía. Sufrieron también la represión de las tropas de al-Raysūnī cuando era gobernador como parte de su política del miedo, y habrían de combatir a los rifeños en ocasiones como reclutas de aquellos que les habían reprimido anteriormente. Nos encontramos a principios de 1925, con al-Raysūnī derrotado y las tropas españolas abandonando las posiciones ganadas a lo largo de doce años de avance progresivo, retirándose a un cerco de seguridad alrededor de Tetuán. Un nuevo líder rebelde había aparecido, con una motivación y un proyecto muy distintos a los de al-Raysūnī; Francia miraba con preocupación a su vecino del norte y temía la influencia cada vez mayor de un movimiento que podría amenazar su posición en Marruecos.

IV.2.2. ‘Abd al-Krīm, su proyecto y la *ṭarīqa*

Muḥammad bin ‘Abd al-Krīm no era un *šarīf* como Aḥmad al-Raysūnī ni detentaba ningún puesto de gobierno en su tribu. Pertenecía a la fracción de los Ayt Yūsuf, de la tribu Ayt Wuryāghar (Beni Urriaguel), la cabila más importante de la región del Rif. Por la proximidad de las minas explotadas por los hermanos Mannesmann y, tras el fin de la I Guerra Mundial, por el empresario vasco Echevarrieta, su padre había mantenido contacto con los europeos. ‘Abd al-Krīm se formó en al-

³⁴ Kharchich, M., *La France et la guerre du Rif...*, p. 130.

Qarawiyyin en Fez, mientras que su hermano mayor recibió una educación occidental en España. El futuro líder rifeño aprendió español y trabajó en la administración de Melilla, lo que le familiarizó con las formas de gobierno y organización del ejército³⁵. Fruto de un incidente con un oficial español fue encarcelado, y cuando consiguió huir, volvió desengañado de la acción colonial española. Tras este período de colaboración, ‘Abd al-Krīm se reunió con su hermano y su padre en la montaña rifeña, donde se iniciaría la rebelión tras diversos conflictos bélicos, que acabaría liderando. Parece ser que las causas de su ruptura con los españoles radicaban en la ineficacia y corrupción que ‘Abd al-Krīm percibía en el sistema, así como en las promesas incumplidas de progreso y desarrollo de la región, a la que sólo habían llevado la guerra y la explotación para enriquecimiento de unos pocos caídas que se beneficiaban de su colaboración con las autoridades españolas. Sin embargo, el cabecilla rifeño no tenía la misma opinión de Francia, de la que trató de conseguir el reconocimiento de su empresa y de su Estado rifeño³⁶. Aunque durante la I Guerra Mundial había colaborado con las potencias centrales por su oposición al imperialismo francés en el norte de África³⁷, su posición cambiaría a la hora de emprender su proyecto político.

El Rif ha sido históricamente una región difícil de controlar para los gobiernos marroquíes y fue considerada por los historiadores coloniales como *bilad al-sība*. Esta teoría se extendió a principios del siglo XX, y ayudó a convencer a los indecisos que dudaban sobre la intervención francesa en Marruecos para defender la frontera argelina, los intereses franceses en Marruecos y los barcos europeos que eran atacados por piratas en las proximidades de las costas rifeñas. De este modo, la intervención colonial se presentaba como eminentemente pacificadora³⁸. Las relaciones entre ambas zonas eran más complejas de lo que la historiografía colonial describía. En el Rif existía una gran segmentación, con caídas nombrados por el Majzén y otras tribus gobernadas por notables que no obedecían a las directrices del gobierno. La mayor parte de los autores colonialistas subrayaban la ausencia de control efectivo del Majzén sobre amplias

³⁵ Pessah, S., «‘Abd al-Qādir and ‘Abd al-Krīm...», pp. 162.

³⁶ Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 241.

³⁷ Balfour, S., *Abrazo mortal...* p. 104.

³⁸ Burke III, E., «The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature», E. Gellner y C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers From the Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1972, pp. 175-199.

regiones y la existencia de una anarquía total en esas zonas, olvidando que el papel del Majzén era:

« [...] entre otras cosas, mantener la coexistencia pacífica de las tribus, dotarlas de una organización de conjunto para favorecer su existencia y facilitar su supervivencia, defendiendo la independencia del país³⁹».

Pese a que se ha demostrado que tal dicotomía no existía, y los contactos entre ambas zonas eran frecuentes, en el momento de la colonización tal teoría estaba vigente. Gran cantidad de la información y de las políticas a seguir para afianzar el dominio de la zona española provenían de la experiencia colonial de Francia en el norte de África, si bien a medida que avanzaban los estudios y se formaban expertos sobre la zona, se fue formando una línea de pensamiento y un plan de actuación propios. Los métodos de penetración pacífica que utilizaron los colonialistas a la hora de extender su influencia en Marruecos consistían, entre otros, en atraer a los líderes de organizaciones como las cofradías y jefes de las cabilas mediante regalos, donaciones y privilegios. No eran pocos los hombres influyentes que estaban en la nómina del Protectorado, y gracias a ellos, combinando la práctica del «palo y la zanahoria», en verano de 1921 al-Raysūnī estaba acorralado en Tazrūt y se había trazado un plan para la ocupación definitiva del Rif.

El padre de ‘Abd al-Krīm moría envenenado en 1920 durante una comida con un jefe rifeño que le había dado grandes muestras de amistad⁴⁰. No obstante, el plan para sublevar a las tribus estaba en marcha, y tras la masacre del ejército español en Annual y Monte Arruit, el avance español conseguido durante los años anteriores de ocupación progresiva había quedado reducido a los enclaves de Ceuta y Melilla en la zona oriental del Protectorado español. Los hermanos tenían un plan de guerra más allá del mero contraataque a las posiciones españolas, al igual que habían concebido una organización estatal para la región, la República del Rif. El invierno de 1920-1921 había seguido a un cuarto otoño consecutivo de cosecha escasa, y la población del Rif se hallaba particularmente intranquila. En la primavera de 1921 ‘Abd al-Krīm contaba ya con una poderosa fuerza que conocía bien el terreno y basaría sus ataques en tácticas de guerrilla. Se aprovecharon de la debilidad del despliegue militar de Silvestre, que ocupaba un área cada vez mayor con el mismo número de soldados, con unas líneas de

³⁹ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 223.

⁴⁰ Woolman, D. S., *Abdelkrim y la guerra del Rif*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971, p. 94.

abastecimiento cada vez más delgadas y lejos de las plazas fuertes⁴¹. Su concepción de gobierno encajaba con el sistema tradicional de las tribus e introducía las novedades de un Estado moderno, con influencia de las políticas reformistas de Mustafa Kemal en Turquía, a quien admiraba fervientemente en su política nacionalista y contraria al gran protagonismo de los personajes religiosos en política. ‘Abd al-Krīm intentó que Francia y otros Estados legitimaran su proyecto político enviando emisarios, pero las respuestas fueron vagas y ambiguas⁴². Entretanto, el avance y la conquista del territorio anteriormente ocupado por los españoles continuaban, mientras ganaba adeptos entre los antiguos partisanos de al-Raysūnī, que se veía cada vez más acorralado ante la retirada progresiva de los españoles y las sublevaciones en su zona de influencia.

Su concepción de la República del Rif entraba en conflicto con el poder e influencia que tenían los jefes religiosos de la zona, entre los que destacaban los Ajamlīš (una familia de *šurafā*’, no estrictamente una *ṭarīqa*), los Wazzāniyyin y los Darqāwa. Con los dos primeros grupos mantenía buenas relaciones, como así lo atestigua la participación en la rebelión de Sīdī Ḥamīdū al-Wazzānī y de Sīdī Muḥammad bin Ṣaddīq al-Jamlīš⁴³. Sin embargo, la relación con los Darqāwa no era la misma. Para Abdelkrim, la mayoría de las *ṭuruq* se oponían a su proyecto estatal, ya que pese a su capacidad intertribal, este potencial se vía frustrado por las divisiones «faccionales», puesto que cada *ṭarīqa* e incluso cada *zāwiya* respondía a unos intereses propios dirigidos a afianzar su poder e influencia en su zona⁴⁴.

Además, las prácticas de las cofradías se oponían a su pensamiento cercano a la *salafiyya*, aunque rehusó darle un carácter religioso a su lucha, más acorde a una concepción nacionalista: «El tiempo de las guerras santas ha pasado; ya no vivimos en la Edad Media o en la época de las Cruzadas⁴⁵». Debemos recordar que la *ṭarīqa* Darqāwiyya no respondía a un plan de acción conjunto debido a su fragmentación y a la independencia de la *zāwiya* madre del resto de *zawāyā* de la zona norte de Marruecos. Posiblemente por su gran influencia y por considerarla contraria a su proyecto unificador, el líder rifeño manifestó su oposición a la *ṭarīqa*, llegando a atacar en agosto

⁴¹ Tamsamani, A. Kh., *País Yebala...*, p. 136.

⁴² Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi...*, p. 242.

⁴³ Kharchich, M., *La France et la guerre du Rif...*, p. 136.

⁴⁴ Para un estudio completo sobre las relaciones de la *ṭarīqa* Darqāwiyya con ‘Abd al-Krīm durante la guerra del Rif: al-Rāyis, M., *Iḍā’āt ḥawla al-zawāyā wa-l-ṭṭuruqiyya zaman al-ḥimāya*, Salā, Maṭṭba’at banī Yaznāsīn (Manšūrāt al-Zamān), 2016.

⁴⁵ Gabrielli, L., *Abdelkrim et les événements du Rif (1924-1926)*, Casablanca, Éditions Atlantide, 1953.

de 1921 la *zāwiya* de Tušgan (ligada a la de Tánger) con una *ḥarka* de rifeños (grupo de combatientes armados). Los servicios de información españoles dan cuenta de la agitación que sufrió la región de Gomara en el período posterior al inicio de la resistencia rifeña, la fuerza mayor y mejor organizada hasta la fecha. Confirman el intento de ‘Abd al-Krīm de ganarse a los jefes darqāwa de Gomara para su causa, y ante la imposibilidad de llevar a cabo su plan, les confisca sus bienes y les combate: «No creo que estos ladinos chorfas hayan conocido época peor que la del dominio del Jatabi, que incluso llegó a suprimirles todos sus tradicionales privilegios⁴⁶».

Pese a su hostilidad, ‘Abd al-Krīm trató de ganarlos a su causa y utilizarlos para la recluta, pero temiendo una posible represalia por parte de los españoles, los Darqāwa tomaron posiciones contrarias tras un primer acercamiento; más aún cuando el rifeño bloqueó el mercado de Tetuán y confiscó los bienes habices de las *zawāyā*. Estos bienes alimentarían la economía de guerra y supondrían una importante aportación a su rebelión. En febrero de 1922 el Alto Comisario Berenguer pidió al *šarīf* Bin Šiddīq de Tánger que convenciera a las tribus de Gomara para que permitieran el avance de sus tropas, pero se creía que el líder darqāwa se relacionaba con ‘Abd al-Krīm en calidad de consejero, manteniendo un doble juego⁴⁷, como había hecho y haría con franceses, alemanes y españoles. La represión de ‘Abd al-Krīm no se hizo esperar, y las informaciones españolas muestran una purga de *muqaddamīn* en su fracción y en cabilas vecinas.

No obstante, el calificativo de rebeldes del que gozaban los Darqāwa y la desconfianza que generaba esta cofradía entre los servicios de información españoles les llevó a relacionar a ‘Abd al-Krīm con la *ṭarīqa*, afirmando que pertenecía a la misma. Esto podría ser cierto, al igual que podría haber pertenecido a la ‘Alawiyya, puesto que no era extraño que los fieles estuvieran afiliados a más de una cofradía (aunque la Tiṭāniyya sí que exigía fidelidad exclusiva a la *ṭarīqa*). Además, la Darqāwiyya era la que contaba con más adeptos en su tribu y en su fracción, y ‘Abd al-Krīm podría haber asistido anteriormente a sus reuniones o mantener relaciones con algunos personajes influyentes (incluso para facilitar la recluta y hacer propaganda de su causa). Levi-

⁴⁶ Regional de Gomara, *Algunos datos...*, p. 11, sin traducción.

⁴⁷ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...*, p. 349.

Provençal afirma que estaba afiliado a la *zāwiya* de Madaghra (Tāfilalt) y por eso vestía el turbante verde, símbolo distintivo de la rama⁴⁸.

Ya nos hemos referido anteriormente a la situación de la *zāwiya* madre de la *ṭarīqa*, situada en Aṃỵyūt, en la cabila de Banī Zarwāl. Allí los Darqāwa eran predominantes, y su *ṣayj*, ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, uno de los personajes más influyentes de la cabila⁴⁹. Como ya hemos visto, tras el establecimiento del Protectorado, la cofradía había entablado buenas relaciones con las autoridades francesas y ya en 1915 era su principal cliente e influencia en la tribu⁵⁰. Se trataba de una zona con una buena producción agrícola, necesaria para el abastecimiento del ejército que levantaría ‘Abd al-Krīm, así como una zona de paso fronteriza entre ambos Protectorados y entre el llano y la montaña rifeña. Los límites trazados en 1912 habían colocado a la tribu en la zona de influencia española, pero los franceses buscaron su administración, y la tribu quedó en el dominio nominal francés, unidos por intereses comerciales, aunque teóricamente en zona española⁵¹. Aunque en un principio el *ṣarīf* se había mostrado dispuesto a colaborar con ‘Abd al-Krīm, similares razones que habían llevado a los Darqāwa del noroeste a no colaborar con el líder rifeño aparecieron en este caso: el temor a la confiscación de sus bienes habices para alimentar la economía de guerra; la ideología de influencia de la *salafiyya* y su oposición a las cofradías y al culto de los santos y, en este caso, el temor a las represalias del colonialismo francés.

Una vez que fue imposible ganar su apoyo, ‘Abd al-Krīm comenzó a hacer propaganda contraria a los Darqāwa y limitar su influencia en la tribu, en algunas ocasiones mandando eliminar a algunos personajes influyentes. En la tribu, no obstante, había partidarios, cada vez más, de la causa rifeña; los bandos se fueron distanciando y atacándose entre sí a medida que avanzaba el conflicto. La animadversión que ‘Abd al-Krīm sentía por el *ṣarīf* al-Darqāwī era tal que se refería a él como ‘Aduw al-Raḥmān (“enemigo del clemente”) en lugar de ‘Abd al-Raḥmān (“siervo del clemente”)⁵². Los partidarios del rifeño enviaron delegados pidiéndole que ocuparan su tribu y les guiase

⁴⁸ Ibídem, pp. 351.

⁴⁹ Sobre el papel del *ṣayj* al-Darqāwī como apoyo a los planes coloniales franceses: Jaršīš, M., «Mawqif al-zawāyā min ḥarakat al-muḥāhid Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Jaṭṭābī», *Nadwa al-Muqāwama al-Waṭaniyya bi-l-Ŷihat al-Ḥusayma wa-Tāza wa-Tāwnāt*, Rabat, Manšūrāt al-Mandūbiya al-Sāmiya li-qudmā’ al-Muqāwimīn wa-Ŷayš al-Taḥrīr, 2001, p. 256.

⁵⁰ al-Rāyis, M., *Idā’āt ḥawla...* pp. 22-38.

⁵¹ Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi...*, p. 251.

⁵² Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...*, p. 351.

en la lucha, mientras al-Darqāwī mantenía informados a los franceses de los movimientos y agitaciones de la zona. ‘Abd al-Krīm no deseaba abrir un frente nuevo de guerra con Francia, a la que había enviado delegaciones con personas de su confianza asegurando que la potencia gala no era su enemigo, y tratando de conseguir la aprobación y la legitimidad de su proyecto político. En junio de 1922 había enviado a dos representantes para conseguir un acuerdo comercial franco-rifeño para dar facilidades y protección a los comerciantes, a lo que Francia respondía evitando comprometerse demasiado (siendo recibidos los delegados por subalternos) pero sin cortar puentes, esperando ver la evolución de la situación⁵³. No obstante, a medida que las tensiones crecían, ambas partes dejaban clara su intención de responder a futuras agresiones.

Al mismo tiempo, ‘Abd al-Krīm recorría las tribus limítrofes del río Wargha (la frontera natural entre ambos Protectorados en la región) buscando atraerlas a su causa y contrarrestar así la influencia del *šayj* al-Darqāwī. Preocupado por la creciente influencia del líder rifeño, Lyautey instaló once batallones tras la frontera del Wargha⁵⁴, creando un cordón de seguridad para controlar los movimientos de los rifeños y asegurar el abastecimiento agrícola de Banī Zarwāl y Ṣanhāya. Los franceses tomaron la iniciativa, y a finales de mayo de 1924 una columna ocupó las regiones al norte del Wargha, con el objetivo de controlar el abastecimiento de víveres del Rif y dar un pretexto a ‘Abd al-Krīm para actuar. El rifeño continuó enviando delegaciones tratando de evitar el conflicto directo, a lo que los franceses respondían alegando su derecho de establecer posiciones militares en su zona de influencia si así lo consideraban necesario.

El ambiente en la tribu era cada vez más tenso, y se sucedían los enfrentamientos entre los partidarios de ‘Abd al-Krīm, que consideraban que el *šayj* había vendido su tribu a los franceses, y los de ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī, cada vez más escasos. Al comenzar 1925 al-Raysūnī fue capturado en Tazrūt a medida que los españoles se retiraban de sus posiciones; la situación inquietaba cada vez más a Francia, que ya tenía otros frentes abiertos (el del Norte, el de la «mancha de Taza», el del Atlas Medio y el del Anti Atlas). Las elecciones legislativas de mayo de 1924 habían dado la victoria a las izquierdas, que veían a Lyautey como un representante de la «vieille

⁵³ Woolman, D. S., *Abdelkrim y la guerra del Rif...*, p. 182.

⁵⁴ Sobre el papel del *šayj* ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī en la defensa de las fronteras de los rifeños: al-Rāyis, M., *Idā’āt ḥawla...* p. 23.

France» (monárquico, conservador), y que sería sustituido de su puesto como Residente General por el mariscal Pétain, héroe de la I Guerra Mundial y que no era visto como un militar colonial (aunque en realidad también representaba a la derecha tradicional francesa)⁵⁵.

Con el inicio de 1925 llegaron también las hostilidades entre franceses y elementos de los Banī Zarwāl, si bien quienes dirigían los ataques eran los rifeños. El 12 de abril ‘Abd al-Krīm se decidió a atacar la tribu; el 15 de abril prendió fuego a la *zāwiya* Darqāwiyya de Amÿÿūt, y el *šayj* al-Darqāwī se refugió en zona francesa, en Fez. En apenas unos días ‘Abd al-Krīm había ocupado toda la tribu, y para finales de mes, había tomado casi la totalidad de las tribus del Wargha. La gran ofensiva bien coordinada sobrepasó las expectativas y las delgadas líneas de defensa francesas en la zona, y en pocos días las tropas de ‘Abd al-Krīm se encontraban a treinta kilómetros de Fez, amenazando la autoridad francesa y la legitimidad del sultán, títere de Francia. La ofensiva rifeña había sido abrumadora, y para detenerla, Francia recurrió a un llamamiento del sultán por todas las tribus leales para la recluta de voluntarios, que resultó ser un éxito⁵⁶. Esta política, junto con el inicio de la colaboración franco-española en junio de 1925, que obligaba a Primo de Rivera a reconsiderar su posición abandonista, marcó el principio del fin del proyecto de ‘Abd al-Krīm.

La colaboración de franceses y españoles fue cercando a ‘Abd al-Krīm en una zona cada vez más reducida del Rif, perdiendo posiciones progresivamente. Cuando este cerco se cerraba, fue paradójicamente una familia de *šurafā* la que se mantuvo leal al líder rifeño, los Banī Ajamlīš, aunque podía deberse más a su tradicional enemistad con España que a lazos personales con el emir⁵⁷. Sería también el otro *šarīf* que mantenía buenas relaciones con ‘Abd al-Krīm, Ḥamīdū al-Wazzānī, quien negociaría las condiciones con los franceses y quien le acompañaría a Targuist, donde se rendiría el 26 de mayo de 1926, pues bajo ningún concepto quería entregarse a los españoles⁵⁸. Con la firma del tratado de Bāb Tāza en 1927 concluiría la llamada «pacificación» de la zona del Protectorado español de Marruecos.

⁵⁵ Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi...*, p. 275.

⁵⁶ Woolman, D. S., *Abdelkrim y la guerra del Rif...*, p. 190.

⁵⁷ Pessah, S., «‘Abd al-Qādir and ‘Abd al-Krīm...», p. 171.

⁵⁸ Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi...*, p. 283.

IV.3. La DAI y la Darqāwiyya

Pese a la rendición de ‘Abd al-Krīm, todavía existían focos de resistencia en la zona del Protectorado español, y aunque no supusieran una amenaza como el organizado movimiento rifeño, el Protectorado continuó con su marcado carácter militar. El grupo de militares africanistas, que había hecho carrera en Marruecos, estaba compuesto en su mayoría por jóvenes oficiales que habían ascendido por méritos y que se distanciaban en sus opiniones de la clase política y los mandos de la península. Abogaban por un sistema de gobierno colonial en el que el estamento militar fuera el dominante, pues estaban convencidos de que era la única forma de mantener bajo control la zona. Con excepción de los años del gobierno republicano, que inició en sus primeros años una tímida reforma del sistema hacia un gobierno civil, toda la historia del Protectorado español en Marruecos está marcada por la preponderancia de la actuación militar.

Esta política daba prioridad a la seguridad y el control y espionaje de la población, buscando dismantelar los focos de resistencia a la autoridad colonial, y dejaba en segundo plano los trabajos para la mejora de infraestructuras, sanidad, educación y cultura del territorio y la población. Esta preponderancia del militar y la ausencia de mejoras sustanciales en la zona bajo control español, unido al sometimiento a un gobierno extranjero, fueron algunas de las razones que llevaban a la rebelión a marroquíes como ‘Abd al-Krīm, que se convertiría más adelante en símbolo de la lucha anticolonial y nacionalista, que ganaría fuerza durante los años treinta y cuarenta. Desde un primer momento, la Alta Comisaría y la Delegación de Asuntos Indígenas estuvo en manos de cargos militares, explicada por el antecedente y la experiencia en la zona de las comandancias de Ceuta y Melilla y por la política de dar prioridad a acabar con la disidencia y asegurar el cese de hostilidades para poder desarrollar posteriormente las labores de gobierno.

En teoría, las actuaciones y políticas españolas en la zona se llevaban a cabo en nombre del gobierno del jalifa de la zona española, Muḥammad al-Mahdī bin Ismā‘īl, nombrado el 19 de abril de 1913. Se trataba de legitimar la «labor civilizadora» del Protectorado y de colocar a la cabeza del gobierno a un miembro de la familia real marroquí, primo de los sultanes Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz (r.1894-1908), Mūlāy Ḥāfīz (r.1908-1912) y Mūlāy Yūsuf (r.1912-1927). En la práctica, el jalifa era un mero títere

al servicio de la administración colonial, y su figura no legitimaba la intervención extranjera a ojos de los marroquíes.

IV.3.1. *Interventores y notables: la ṭarīqa Darqāwiyya y la práctica colonial en las cabilas*

La organización del Protectorado español se basó en gran medida en la de su vecino francés, dirigido por Lyautey, que contaba con una amplia experiencia colonial y administrativa. Sin embargo, manifestó sus peculiaridades con el paso del tiempo, como el marcado carácter militar de su administración (a excepción del período republicano). Formalmente, se mantenía el principio de administración directa, lo que en teoría proporcionaba a las autoridades marroquíes una cierta capacidad de maniobra superior que en la zona francesa. De igual forma, la independencia formal de la gestión de los bienes habices y la justicia islámica eran características del Protectorado, como «el pretendido carácter de comunidad de raza entre españoles y marroquíes presente en el discurso colonialista desde sus inicios»⁵⁹. La larga duración del conflicto del Rif, la poca atención de las autoridades republicanas al Protectorado debido a los problemas internos que atravesaba España, y la posterior guerra civil, obstaculizaron el desarrollo de una verdadera política de intervención y planificación territorial a lo largo de tres décadas⁶⁰.

En materia económica, la burguesía española que podría haber actuado como agente planificador fruto de su presencia e intereses en Marruecos, se mantuvo reticente a la hora de invertir en un territorio hostil y pobre, ya que ni la agricultura ni la minería ofrecían unas rentabilidades demasiado atractivas⁶¹. Tampoco fueron significativas las actuaciones en el ámbito social y cultural, debido a las limitaciones presupuestarias y a la desconfianza ante un incremento del nivel educativo de la población marroquí. La máxima autoridad española en Marruecos era el Alto Comisario (ayudado o coaccionado por el gobierno de Madrid en ocasiones), del que dependían las Delegaciones y la Intervención Regional (luego llamada Territorial). En el último lugar de la jerarquía se situaban los interventores, que durante años fueron los únicos

⁵⁹ Kenbib, M., «La “politique indigène” de l’Espagne en Zone Nord, 1912-1942», *Hespéris Tamuda*, XXXVI (1998), pp. 133-154.

⁶⁰ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 80.

⁶¹ Albet i Mas, A., «La huella de España en Marruecos: políticas de ocupación, protección y explotación», J. Nogué y J. L. Villanova (eds.), *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*, Lleida, Milenio, 1999, p. 403.

españoles que tuvieron contacto real y continuo con la población marroquí⁶². Las comandancias generales de Ceuta, Melilla y Larache fueron las plazas fuertes desde las que se planificaba la penetración hacia el interior insumiso a la autoridad colonial⁶³.

El sistema de intervención podría considerarse la espina dorsal del Protectorado español en Marruecos, y sus agentes, los interventores, constituían el elemento clave para la política de penetración española y control del territorio y la población⁶⁴. Desde los primeros años del Protectorado, existieron voces que denunciaron la falta de preparación y el desconocimiento de los españoles encargados de la administración en Marruecos, tanto en medios oficiales como en revistas y periódicos de temática colonial:

«Del Interventor depende la consolidación de la paz y la pacificación de los espíritus, pues es el agente político educador de hombres, que ha de moldearlos en la justa medida de la sociedad indígena [...] nada positivo puede lograrse si a una cultura general, no añade conocimientos especiales sobre los usos, costumbres e idiomas de los protegidos y en todo momento no demuestra superioridad [...]»⁶⁵.

Aunque existieron agentes españoles que aprendieron y se interesaron por la cultura, la lengua y la organización social y política del territorio en el que vivían y trabajaban (como Emilio Blanco Izaga o Tomás García Figueras), lo cierto es que, hasta la creación de la Academia de Interventores en 1947, la mayoría de los españoles destinados a la intervención en las cabilas no estaban suficientemente preparados para su labor. Muchos de ellos no tenían interés en los usos y costumbres de un pueblo al que consideraban atrasado. A pesar de que existía algún manual para los interventores y las tropas coloniales, así como recopilaciones de charlas y conferencias sobre temas específicos⁶⁶, estos materiales no eran suficientes para adquirir una formación adecuada

⁶² Blanco Izaga, A., Prólogo de E. Blanco Izaga, *El perro de kábila y otros registros etnográficos del protectorado de España en Marruecos*, Melilla, Servicio de publicaciones de la UNED, 2013, pp. 24-51.

⁶³ Morales Lezcano, V., *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, p. 301.

⁶⁴ Villanova J. L., *Los interventores: la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

⁶⁵ Lobera, C., «El interventor y la función interventora de las kabilas», *África* (diciembre 1926), p. 272.

⁶⁶ Algunas de las obras y recopilaciones son: Capdequi y Brieu, M., *Apuntes sobre la zona occidental del Protectorado Marroquí Español*, Madrid, San Fernando, 1923; Nido y Torres, M. del, *El libro de la Mehal-la Jalifiana*, Toledo, Imprenta del Colegio de María Cristina, 1923; Inspección General de Intervenciones y Fuerzas Jalifianas, *Curso de Oficiales del Servicio de Intervención*, 1928; Domenech Lafuente, A., *Apuntes sobre la Zona norte del Protectorado de España en Marruecos*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1940;

a la labor a desempeñar. Uno de los puntos sobre los que se insistía a los interventores en el aspecto de la penetración y del gobierno era mantener, al menos la ficción, del ejercicio de poder indirecto, dejando que fuera el caíd y los notables de la cabila quienes ejercieran el gobierno y el control directos, pero asegurando el cumplimiento de los intereses españoles:

«Una vez ocupado el nuevo territorio, la Intervención debe proceder inmediatamente a implantar el principio de autoridad indígena [...] debe guiarlo y orientar su política de conformidad con la orientación de la política general; debe vigilar al caíd, para que administre justicia de acuerdo con lo legislado y en la forma lo más imparcial posible [...] debe huir del mando directo, no debe nunca olvidar que su misión es interventora nada más... nuestra misión es solamente educativa y moralizadora. Tampoco debe caer en el extremo opuesto, y entregarse en manos de las autoridades indígenas [...]»⁶⁷.

La figura fundamental del interventor era la encargada de múltiples funciones en la cabila: en colaboración con el caíd, afín a España, debía ocuparse de numerosas tareas (administración, necesidades, mejoras, información y espionaje, ambiente de la cabila...) y de informar periódicamente a sus superiores para obtener así un conocimiento completo y detallado de toda la zona. Debía aparecer ante los cabileños como el ejemplo de la «acción civilizadora» de España en Marruecos, al mismo tiempo que debía tratar de mejorar la situación de múltiples aspectos de la cabila en la que estaba destinado. Otra de sus funciones era realizar una labor de control y espionaje de posibles descontentos y levantamientos, que quedaría reflejada en informes periódicos enviados a sus superiores. La política de la Alta Comisaría de la penetración pacífica consistía en atraer a los caídos, jefes religiosos y notables de las distintas cabilas a su influencia (a base de pagos, regalos, privilegios...) para poder establecer enclaves en las distintas zonas e ir penetrando en el territorio. La colaboración con los jefes locales y regionales como medio eficaz de asegurar la labor protectora, sería una constante en el discurso colonial a lo largo de todo el Protectorado:

«Una de las bases en que debe descansar la política indígena, es la compenetración con todo movimiento y evolución de las cofradías musulmanas – ya que éstas llevan anejos los del Cherifismo y el Morabitismo-, así como de sus

Moral Regil, E, *Manual del Interventor en sus funciones auxiliares de la Administración de Justicia*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1941.

⁶⁷ Muñoz, C., «Intervenciones indígenas», *Revista de Tropas Coloniales* (enero 1924), p. 24.

cofrades, cuyo poder y ascendencia sobre la masa, hacen que en momento dado, pueda ser el verdadero peligro de la paz actual del protectorado [...]»⁶⁸.

Con los líderes de las distintas ramas de la *ṭarīqa* Darqāwiyya no fue distinto, y desde el establecimiento del Protectorado, las autoridades coloniales entraron en contacto con los *ṣuyūj*, buscando atraerlos a su causa para que facilitasen la penetración en las distintas cabilas en las que contaban con *zawāyā* bajo su autoridad. La estrategia colonial se basaba en ayudar al Majzén a establecer el control sobre «sus» territorios (valiéndose de la teoría colonial de la dicotomía *majzan-sība*) y al mismo tiempo fragmentar las posiciones de los jefes de las cabilas, mediante promesas de cargos políticos, regalos y pagos periódicos⁶⁹.

Como ya habíamos visto a tratar las ramificaciones de la *ṭarīqa* en el norte de Marruecos, la Ḥarrāqiyya de Tetuán había establecido relaciones con las autoridades coloniales españolas, y si bien se negó a colaborar en la ocupación de la cabila de Anyera, durante la lucha contra al-Raysūnī, por su rivalidad con la Ṣiddīqiyya de Tánger, la tónica general de sus líderes fue la cooperación con el régimen colonial español. Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq, el *ṣayj* de la rama de Tetuán, ejercía su influencia por todo el noroeste de Marruecos, y contaba con *zawāyā* afines o clientes de la de Tetuán en las regiones del Lucus, Gomara y Yebala. En las mismas regiones comenzó a ejercer su influencia la Ṣiddīqiyya de Tánger, que a su vez mantenía lazos de parentesco y una importante red con la *zāwiya* de Tušgan, en la cabila de Banī Manṣūr, en el centro de la región de Gomara. Muḥammad bin Ṣiddīq fue famoso tanto por sus conocimientos religiosos como por sus relaciones ambiguas con los representantes en Marruecos de las potencias coloniales. Fruto de su rivalidad personal con al-Raysūnī, y gracias a los beneficios y privilegios que obtenía de los españoles, colaboró en la lucha contra el cabecilla rebelde, principalmente en las cabilas de Gomara, al igual que hizo al-Ḥarrāq con sus *zawāyā* clientes. Pese a la colaboración con el colonialismo español, la rivalidad entre ambas ramas en el noroeste queda patente en los informes de los interventores:

«En Anyera están bajo la influencia del Xerif Jarrak, y entre los amigos de Ben Sadek de Tánger no hay persona alguna que destaque, no obstante el prestigio grande con que cuenta aquel en la kabila [...] si bien entre los últimos (*Bin*

⁶⁸ Rodríguez Erola, J., «Estudio sobre los chorfa Ajamelichen», *Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Tetuán, 1952, p. 82, sin traducción.

⁶⁹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 140.

‘*Ayība*) y los de Ben Sadek, existe una gran afinidad y puede decirse que se trata de una misma cosa, no sucediendo igual entre estos y los de Haratz (*Harrāq*), entre los que existen diferencias y rivalidades⁷⁰».

En la parte oriental, los *šurafā*’ de la *zāwiya* de Karkar, en la región del Lucus, entablaron relaciones con la comandancia de Melilla, que quería evitar las predicaciones en contra de la presencia española. Los Banī ‘Uqayl, la familia más prestigiosa de la cabila que dirigía la *zāwiya* de la *ṭarīqa*, también mantenía buenas relaciones con las autoridades coloniales. No obstante no faltaron los contratiempos, y los abusos de algunas compañías colonizadoras españolas provocaron el descontento entre algunas fracciones. En mayo de 1918, la *zāwiya* de Karkar reunió una *ḥarka*, si bien el interventor de la cabila afirma que el objetivo no eran los españoles, sino uno de sus aliados. Como ejemplo de la fragmentación y la imposibilidad de generalizar una postura política que abarque a toda la cofradía, en el momento de la agitación, otro *šarīf* de la *zāwiya*, Sīdī ‘Alī al-Karkarī, prestó su servicio a los españoles y murió durante la batalla⁷¹. De otra parte, la presencia en la cabila de descendientes de la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl⁷², cliente de los franceses, confirmaría la cooperación con españoles y/o franceses.

No obstante, pese a la colaboración de sus líderes, los servicios de información españoles vigilaban muy de cerca la cofradía y las actividades de sus afiliados. Prueba de ello es la numerosa documentación producida en los años del Protectorado y recogida en el Archivo General de la Administración (AGA). Las autoridades seguían desconfiando de la organización, posiblemente fruto de la visión negativa heredada de la historiografía francesa de la que ya hemos hablado. Buena muestra son los informes de las intervenciones regionales sobre las cofradías:

« [...] La influencia de los Darkauas se tiene por considerable en toda la región Noroeste siendo o pudiendo considerarse como la última cofradía activa y vital y que las enseñanzas de los Chejes Sufistas es sobre todo el medio de reunir a cuantos elementos de resistencia existen contra la penetración extranjera, aun cuando los jefes probablemente no se forjaran ilusiones sobre el éxito posible de

⁷⁰ Intervenciones militares de la región de Yebala central. Tetuán, 25 abril 1933 (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA) (la cursiva es mía), sin traducción.

⁷¹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 343.

⁷² Ojeda del Rincón, J., *Cabila de Beni Buiahi: Historia, Costumbres y Leyendas*, Tistutin, julio 1950 (Caja MK-3, Expd.6, AFR, AGA), sin traducción.

sus esfuerzos y viven de la esperanza que hacen nacer y arraigar en los espíritus⁷³».

Pese a la estrecha vigilancia (fruto de informadores y confidentes de las cabilas y las ciudades), las autoridades españolas consideraban necesaria la atracción de la cofradía a sus intereses, y ganarse a sus líderes, al igual que a los notables de las cabilas, mediante regalos, privilegios y «donaciones» para restaurar sus edificios religiosos y mantener sus actividades.

IV.3.2. *El doble juego de Bin Šiddīq*

Ya hemos visto cómo la postura inicial de algunos líderes de la *ṭarīqa*, como los *šuraḡā'* de Tušgan, varió durante los años que siguieron al establecimiento del Protectorado, sobre todo durante la guerra del Rif. El *šayj* de la Šiddīqiyya de Tánger, Muḥammad bin Šiddīq, es un buen ejemplo de cómo las políticas y posiciones de algunos líderes religiosos y notables variaron de la resistencia a la colaboración con las autoridades coloniales y con otros agentes extranjeros, dependiendo de las circunstancias y de sus intereses. El *šarīf* supo aprovecharse de las nuevas fronteras políticas que dividían Marruecos en dos zonas (además del estatuto especial de Tánger), que no constituyeron espacios o comunidades impermeables y diferentes, sino que el intercambio y el contacto eran continuos.

La ciudad de Tánger ofrecía multitud de posibilidades de contacto con las legaciones extranjeras, que tenían intereses políticos y económicos y buscaban pactos y alianzas con los personajes influyentes de la comunidad como medio para obtener ventajas y beneficios. Bin Šiddīq era consciente de esta competición entre las potencias europeas, al igual que de la rivalidad entre españoles y franceses, y esto le permitió entablar negociaciones y alianzas múltiples, como medio para obtener diversos beneficios y prestigio al mismo tiempo⁷⁴. Los servicios de información se hacían eco de estas prácticas y sus múltiples juegos de poder:

«El Cherif Ben Seddik, ha estado indistintamente a nuestro servicio o al de los franceses, percibiendo siempre de unos y de otros grandes cantidades. Hombre

⁷³ Oficina Central de Intervención y Tropas Jalifianas de Melila. Kabila de Beni Sicar, julio 1928 (Caja MK-3. Expd.6, AFR, AGA), sin traducción.

⁷⁴ Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del *šarīf darqāwa Bin Šaddīq*», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez (eds.), *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011, pp. 217-239.

inteligente y ladino, ha explotado a una y otra Nación, siempre cubierto y resguardado bajo su capa de santón buhali y amparado en el prestigio religioso y fanático de sus cofrades⁷⁵».

Durante la época previa al establecimiento del Protectorado, Alemania había desarrollado una política pro islámica que atrajo a Bin Šiddīq; recordemos el discurso del káiser Guillermo II en Tánger, defendiendo la soberanía del sultán y la integridad de su territorio. El *šayj* se convirtió en agente de los alemanes durante el conflicto bélico, y sus seguidores se paseaban por las calles de la ciudad armados con pistolas alemanas y desafiando a la autoridad del bajá. Según Michaux-Bellaire, los Darqāwa «han creado en Tánger una verdadera comunidad independiente, con pretensiones de administrarse ella misma, sin reconocer la autoridad del sultán ni cualquier otra que la de su *šayj*⁷⁶». Tras el final de la guerra y la derrota alemana, el *šarīf* buscó otras alianzas y se aproximó a los españoles. En 1918, organizó una comisión de notables para tratar con las autoridades españolas, y favoreció la ocupación de la cabila de Anyera⁷⁷, en la que no participó, en esta ocasión, el *šayj* al-Ḥarrāq por su rivalidad con Bin Šiddīq. La colaboración estuvo favorecida por su enemistad personal con al-Raysūnī, que minaba sus privilegios en las cabilas que dominaba y se oponía al poder de sus parientes en Tušgan.

Durante la guerra del Rif, ‘Abd al-Krīm manifestó su oposición a la mayoría de las cofradías, especialmente a la Darqāwiyya. En agosto de 1921, una *ḥarka* de rifeños atacó la *zāwiya* de Tušgan, y cuando ‘Abd al-Krīm bloqueó el mercado de Tetuán y confiscó los bienes habices de las *zawāyā*, sus líderes comenzaron a colaborar con los españoles, a quienes contemplaban como un mal menor. La *zāwiya* madre de Banī Zarwāl había entablado buenas relaciones con los franceses ya en 1915, aunque para el momento de la guerra del Rif, las *zawāyā* del noroeste marroquí ya habían cortado los lazos con la *zāwiya* madre. Ésta continuaba siendo el origen de la cofradía, pero no ejercía influencia de otro tipo sobre ellas⁷⁸. También las divisiones tribales fomentaron esta fragmentación, pues mientras que los Darqāwa de Banī Manšūr (donde se

⁷⁵ Regional de Gomara, *Algunos datos...* p. 9, sin traducción.

⁷⁶ Michaux-Bellaire, É., «Les Derqaoua de Tanger», *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX (1920), pp. 98-118.

⁷⁷ Mateo Dieste, J. L., ««Faccionalismo y dinámicas...», p. 225.

⁷⁸ Lévi-Provençal, É., «Les influences religieuses au Rif et chez les Djebala de l'est», *Résidence Générale de la République Française au Maroc, Direction des Affaires Indigènes*, 1926, p. 60.

encontraba la *zāwiya* de Tušgan), mantenían buenas relaciones con las intervenciones españolas, los de la cabila de Banī Bušrā, vecina, tomaron partido por ‘Abd al-Krīm⁷⁹.

Pese a sus tratos con los extranjeros, desde el punto de vista doctrinal, el *šarīf* Bin Šiddīq proclamaba la defensa del islam en contra de la presencia y el gobierno de cristianos en Marruecos. Fue capaz de mantener este discurso al mismo tiempo que trataba con los europeos gracias a su prestigio como hombre de religión, por el que le otorgaron el apodo de Sīdī Muḥammad al-Ḥayy («el revitalizador»)⁸⁰. Sus capacidades y conocimientos teológicos eran reconocidos incluso por sus detractores y autoridades coloniales que desconfiaban de sus intenciones. Además, según la versión de su hijo Aḥmad, el *šayy* había iniciado un autoexilio en su domicilio de 1918 a 1935, saliendo en contadas ocasiones, a causa de una disputa con el bajá de Tánger⁸¹. Esta práctica del exilio voluntario se trata de una estrategia seguida por otros notables religiosos, que renuncian a vivir con normalidad en un territorio controlado por no musulmanes⁸².

No obstante, el *šayy* permanecía al corriente de la vida sociopolítica y continuaba participando en ella a través de sus redes sociales y clientelares. Para desmentir los argumentos de sus detractores, que veían al *šarīf* como un hombre ávido de riqueza y poder, su hijo Aḥmad (que asumiría el liderazgo a la muerte de su padre), escribió una suerte de biografía en la que narra episodios de la vida de su padre dirigidos a ensalzar sus virtudes morales y religiosas. Ktiouet recoge algunos fragmentos en los que el *šarīf* aparece como una persona austera y contraria al trato con las autoridades coloniales: «muchos adeptos querían donar bienes inmuebles y el *šayy* declinaba la oferta [...] Nunca se ocupó de la gestión material de su domicilio, y solamente comía dos veces al día⁸³». Del mismo modo, su hijo desmiente también el doble juego de tratar con franceses y españoles del que se le acusaba:

«Una vez un responsable de la administración española hizo entender al *šayy* que corría un rumor según el cual él sería un agente de los franceses y que éstos le aportaban unos emolumentos considerables. El *šayy* respondió: “Y usted, ¿va a darme una retribución?”. Al responder el español que no, el *šayy* contestó: “por

⁷⁹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...*, p. 349.

⁸⁰ Michaux-Bellaire, E., «Les Derqaoua...», pp. 115-118.

⁸¹ Ktiouet, A., *La Zawiya Assidiqiyya de Tanger*, Casablanca, Afrique Orient, 2010, pp. 56-57.

⁸² Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas...», p. 224.

⁸³ Ktiouet, A., *La Zawiyaa...* p. 66.

tanto, los franceses dicen a quien quiera escucharles que soy uno de vuestros agentes»⁸⁴».

Sin embargo, y aunque seguramente ambos poderes coloniales hicieran circular rumores y desconfiaran de muchas de las acciones de Bin Šiddīq, parece bastante evidente que el *šarīf* de Tánger mantenía contactos y alianzas múltiples con los agentes de las potencias interesadas en Marruecos. Las autoridades francesas y españolas continuaron desconfiando de sus lealtades volátiles, y vigilaban de cerca sus movimientos y los de sus adeptos, tal y como harían con su hijo Aḥmad cuando se pusiera al frente de la *zāwiya* en 1936.

IV.3.3. *La DAI y la ṭarīqa una vez «pacificada» la zona*

Tras el fin de la guerra del Rif, y aunque quedaban focos de resistencia en las zonas montañosas, las intervenciones recompusieron el sistema de alianzas políticas que habían comenzado a establecer durante los primeros años. Los líderes de las *zawāyā* que habían adoptado una posición antiespañola hicieron acto de sumisión, como los *šurafā'* de Tušgan realizaron el '*ār*' ante el coronel Capaz⁸⁵. No obstante, el control recuperado sobre la zona seguía siendo precario e incompleto, y la actitud de vigilancia y desconfianza en la cofradía continuó imperando en la administración colonial. La visión negativa y generalizadora de los oficiales coloniales de los adeptos a la cofradía y sus líderes siguió marcando las pautas de actuación, tal como reflejan los manuales de formación para los interventores de la época:

« [...] en cuantos movimientos bélicos se han producido en Marruecos, se encuentran estos sectarios feroces, estos hombres harapientos, estos puritanos del Islam fanatizados por sus predicadores. [...] Bajo el manto de filósofos ocultan un diplomático que no ira sino derribar a los dominadores para sustituirlos, despertando el fanatismo de los cofrades o manteniéndolo para dirigirlo hacia el logro de sus ambiciones⁸⁶».

⁸⁴ Ibídem, p. 68.

⁸⁵ Regional de Gomara, *Algunos datos...* p. 11. En este caso el '*ār*' se explica como un ritual de sacrificio que implica una restauración de las relaciones sociales y del equilibrio; un acto público de sumisión a la autoridad colonial española. Para una explicación de las implicaciones y el significado del '*ār*': Eickelman, D. F., *The Middle East. An Anthropological Approach*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1981, pp. 178-183.

⁸⁶ Padilla, R., «Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfás, zauías y santuarios», *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Ceuta, 1930, p. 11, sin traducción.

El aumento del número de discípulos la cofradía durante los años siguientes a 1927, fue entendido por los servicios españoles como la organización de una recluta para una posterior revuelta contra la presencia colonial⁸⁷. Como medidas, además de la intensificación de la vigilancia de los cofrades más relevantes, la DAI ordenó la restricción de la *ziyārāt* para la recaudación, que podrían efectuarse únicamente durante la fiesta del Mawlīd⁸⁸. Mientras que las autoridades españolas buscaban atraer a estos líderes, la libertad de acción y movimiento que se les permitía era limitada:

«Se presentará probablemente por esa jurisdicción el Xerif Sidi Dris el Darkauī, jefe de la Zauia Darkauia de Tetuán. Lleva un volante mío, diciéndole que se le den toda clase de facilidades; pero ya comprenderá Ud. que esas facilidades son relativas; no es que se le vaya a dificultar su gestión, pero sí que se le vigile discretamente y que desde luego se le impidan abusos o se pongan los medios, por lo menos, para que no se extralimite [...]»⁸⁹.

Este temor se basaba en que los líderes de las *zawāyā* aprovechaban estas visitas para fomentar la disidencia y tratar de organizar un levantamiento contra la presencia española, que ejercía un control débil sobre buena parte del Rif central y la zona oriental (donde había aumentado el número de adeptos a la Darqāwiyya). Tampoco les interesaba a las autoridades un aumento en los ingresos y adeptos de la cofradía, puesto que restringir las visitas y la recolección de donaciones serían buenas estrategias para evitar el crecimiento y los ingresos de la misma:

«Cherif Sidi Mohammed el Darkauī, que ha ido a esa zona sin previa autorización de nuestras autoridades, cuya autorización se estaba tramitando, debe ser vigilado por V.S. de manera discreta pero constante, impidiendo hábilmente, por medio de autoridades indígenas, toda expoliación a las kabilas»⁹⁰.

También la asistencia a la *‘imāra* y el volumen de adeptos que acudían a las peregrinaciones y mausoleos de la cofradía, suponían para las autoridades un medidor

⁸⁷ En el AGA se pueden encontrar numerosos ejemplos de este control y desconfianza, como la carta de un teniente coronel de Villa Sanjurjo al Inspector General de Intervención y Tropas Jalifianas, a 3 de marzo de 1930: « [...] en la Yemaa de Tigar (Beni Uriaguel), casi todos son fokara, muy fanáticos, que se pasan la vida pidiendo a Dios que el Majzen español se marche. Todos son de la cofradía de Darkaua» (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

⁸⁸ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 353.

⁸⁹ Carta de G. Benito a los jefes de las cinco centrales, Inspección de Intervenciones, 2ª sección, 3ª división, 3 agosto 1929 (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

⁹⁰ Comunicado del Inspector General de Intervenciones al Jefe de la Oficina Central de Melilla, 1 abril 1929, (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

social de la importancia de la *ṭarīqa*. El control y la vigilancia se extendían a las tropas marroquíes, de quienes se recopilaba información sobre su afiliación a las distintas cofradías y posibles antecedentes; también se mantenía un control de algunos soldados y oficiales licenciados que tomaban parte activa en la vida de las *zawāyā* o que destacaran por su proselitismo. Esta tónica general de vigilancia se mantendría a lo largo del Protectorado, si bien a partir de los años treinta, con el creciente protagonismo del nacionalismo marroquí, las autoridades españolas se volverían a los *ṣuyūj* de las cofradías para utilizar su influencia como medio de frenar la creciente fuerza nacionalista, que perjudicaba los intereses coloniales en Marruecos.

Capítulo V

La *ṭarīqa* Darqāwiyya en el norte de Marruecos hasta la independencia del país

A lo largo de estas páginas analizaremos las relaciones de los líderes de las distintas ramas de la cofradía en la zona del Protectorado español desde el fin del conflicto bélico, en 1927, hasta los últimos años previos a la independencia de Marruecos en 1956. Durante el gobierno de la República, los servicios de información españoles denunciaron un intento de revuelta, la llamada «rebelión de Bāb Tāza», que no hizo sino alimentar la desconfianza en la *ṭarīqa*, debido a la implicación del *ṣarīf* Bin Ṣiddīq. Trataremos las posturas que adoptaron los *ṣuyūj* darqāwa del norte ante el golpe de Estado que desencadenó la guerra civil española, sus contactos con los militares y autoridades coloniales, y evaluaremos si estos líderes religiosos contribuyeron a la recluta de tropas marroquíes para el bando sublevado o si mantuvieron posiciones más cercanas al gobierno de la República.

A su vez, en esta época los servicios de información españoles comenzarían a vigilar de forma más estrecha a una nueva cofradía que tiene sus raíces en la Darqāwiyya, la *ṭarīqa* ‘Alawiyya, fundada por el *ṣayj* Aḥmad al-‘Alawī en Mostaganem, Argelia, y que se extendió rápidamente por todo el norte de Marruecos. Preocupados por esta creciente influencia, y por las buenas relaciones del *ṣayj* con el colonialismo francés, someterán a los líderes y adeptos influyentes de la ‘Alawiyya a una vigilancia tan estrecha como la de la Darqāwiyya. Además, a partir de los años treinta, un incipiente nacionalismo marroquí, con sus particularidades de la zona norte, entrará en escena como un nuevo elemento del panorama político con el que se relacionarán las autoridades coloniales, los notables de las cabilas y los líderes religiosos. Aunque españoles y franceses comenzaron a promocionar las cofradías como el ejemplo de tradición y religión del país, en contraposición a las ideas nacionalistas (con voluntad de mayores libertades y protagonismo político e independencia, además de una visión reformista de la religión), lo cierto es que los contactos entre ambas partes fueron más complejos de lo que parecen, y no podemos establecer un maniqueísmo que oponga a los *ṣurafā*’ y adeptos de las *ṭuruq* con los nacionalistas urbanos. En la zona española, las autoridades intentaron frenar el avance del nuevo actor político en las cabilas, que suponían la mayor parte del territorio y la población, promocionando y

apoyando a los líderes tradicionales (entre ellos los religiosos), pero sin dejar a un lado su vigilancia y seguimiento.

V.1. Colaboración y desconfianza

Con la llegada de la República en 1931, la postura de las autoridades coloniales con respecto a la vigilancia de las cofradías se mantuvo, si bien el cese de algunos mandos militares destinados en África, no afines al nuevo gobierno, supuso un control menos efectivo por parte de los nuevos empleados de la administración durante algún tiempo, ya que éstos carecían de experiencia sobre el terreno. Durante los años del gobierno de Azaña se creó una Comisión de Responsabilidades y se abrió una investigación por el desastre de Annual. Muchas de las irregularidades de la administración salieron a la luz (sobornos, malversación, robos de materiales y venta de estraperlo...). Este intento del nuevo gobierno por imponer un control más civil sobre un Protectorado que había sido hasta el momento eminentemente militar, empeoraría las relaciones entre Madrid y los militares destinados en África. A su vez, las reformas emprendidas no fueron bien acogidas: reducción de oficiales de servicio y leve reducción del Ejército colonial; recortes presupuestarios y despolitización; jubilaciones anticipadas de mandos no afectos al nuevo gobierno¹...

En principio, los ideales republicanos se materializaron también en el Protectorado (derechos de asociación y asamblea, elecciones municipales, constitución de partidos políticos...), pero la Alta Comisaría rectificó al considerar que se estaba poniendo en peligro la presencia española. En este cambio de rumbo influyeron los continuos cambios de gobierno en la península, la situación conflictiva en Madrid, las presiones de Francia (que no veía con buenos ojos el ejemplo para su zona de influencia) y de algunas clases sociales españolas instaladas en Marruecos que veían peligrar su status². Además, España tenía que respetar los acuerdos internacionales que había firmado con anterioridad con respecto a la política colonial internacional. Las reformas político-administrativas del período republicano estuvieron marcadas por un

¹ Balfour, S., *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002, p. 442.

² Villanova, J. L., *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*, Barcelona, Bellaterra, 2004, p. 177. Para un estudio completo sobre la situación de los españoles viviendo en Marruecos durante el Protectorado: Marín, M., *Testigos coloniales: españoles en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2015; «España y Marruecos durante el Protectorado: testimonios personales», Mora Villarejo, L. (coord.), *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado: Fondos documentales en la Biblioteca Islámica Félix M^a Pareja*, Madrid, AECID, 2012.

«Deseo de agilizar la actividad protectora y de una clara voluntad “desburocratizadora”, en el marco de una política de austeridad en la que influyeron de forma importante los enormes costes que para la Hacienda española había supuesto el conflicto bélico³».

Entre 1930 y 1936 los efectivos militares en la zona se redujeron un 40%. El nombramiento de López Ferrer, primer civil en ocupar el puesto de Alto Comisario, y el recorte del presupuesto y el personal destinados a África fomentarían un complot de varios militares del círculo africanista, que se traduciría en un golpe de Estado fallido en 1932, la llamada «Sanjurjada» (ideada por el general Sanjurjo, al que se le suponía amigo de la República). En conjunto, la actuación republicana en el Protectorado estuvo marcada por la crisis económica internacional, el incipiente nacionalismo marroquí, las maniobras y conjuras de los militares contrarios al nuevo régimen y la crisis económica interna, fruto de la reducción de presupuesto y efectivos militares⁴ (encaminada a una reducción de gasto y a la preponderancia de lo civil sobre lo militar). Todo ello propició un clima de tensión cada vez mayor entre los militares africanistas y afines al anterior régimen y la nueva administración.

V.1.1. *La rebelión de Bāb Tāza*

El nuevo gobierno también se tuvo que enfrentar a conspiraciones que partieron de elementos marroquíes en colaboración con españoles no afectos a la recién instaurada República. En el intento de revuelta de Bāb Tāza, que finalmente fue descubierto y desmantelado, habrían participado distintos sectores de la sociedad española y marroquí sin afinidad aparente entre ellos. A finales de 1932, unos cabileños de Ajmās (en Chauen, Gomara), descontentos con el dominio español, se habrían puesto en contacto con el *šarīf* de Tušgan, que a través de sus lazos en Tánger (el parentesco que le unía a Bin Šiddīq) habría conectado a los cabileños con los franciscanos de la ciudad internacional. Éstos, temiendo la política anticlerical del gobierno republicano, habrían tramado un complot junto con algunos elementos anarcosindicalistas para sublevar a las cabilas contra la autoridad colonial. Los franciscanos habrían transportado armas a los rebeldes, pero al no recibir el pago, la entrega no se produjo. Finalmente, el

³ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p.177.

⁴ *Ibídem*, p. 180.

interventor de Ajmās descubrió el complot y el intento de revuelta⁵. Los servicios de información españoles recogen algunos testimonios que implicaban a Bin Šiddīq en el complot, pero no queda clara la participación de los franciscanos (o quizá los documentos que implicaban a la orden fueron eliminados):

«Según una declaración a Abdeslam El Haimi, portero de la Misión católica de Tánger, del 17 de enero de 1933, un enviado de Sidi Mohamed Ben Seddik, un tal el Arosi, fue a hablar con el obispo de Tánger para pedirle que escribiera al ex rey de España diciéndole que facilitara dinero y armamento para llevar a cabo una revuelta en la zona española de Marruecos, que por su parte contaba con hombres para efectuar este levantamiento, pero el obispo habría rechazado tal proposición⁶».

Al parecer, la posible implicación del *šarīf* darqāwa habría hecho estrechar la vigilancia en torno a él y a su círculo más estrecho. Su primo, Sīdī ‘Arafa, había sido encarcelado, aunque poco tiempo después Bin Šiddīq logró su puesta en libertad y el fin de la vigilancia sobre sus padres⁷. La participación en la tentativa de rebelión consolidó la imagen negativa y la desconfianza de los darqāwa como conspiradores, y el *šarīf* se benefició de la competencia política entre franceses y españoles por hacerse con sus servicios (información, contactos con otras *zawāyā*) y atraerlos para sus propósitos⁸.

Es destacable la condición heterogénea de los participantes en la rebelión (cabileños descontentos, la Iglesia católica y la extrema izquierda española), que rompen una vez más con las posiciones y actitudes maniqueas a las que se adecua en ocasiones el discurso histórico. Sin embargo, una vez acabada la guerra civil, el régimen franquista reescribiría el incidente eliminando a los franciscanos de la ecuación. Francisco Vidal, un administrador del Servicio de Asuntos Indígenas durante los primeros años del régimen, critica la sustitución de oficiales coloniales por el nuevo gobierno y achaca la revuelta al desconocimiento de los sustitutos. Para él, la falta de experiencia de los nuevos oficiales habría permitido los contactos entre los darqāwa de Tánger y Tušgan, cuyo poder habría disminuido gracias a la labor de los servicios de

⁵ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos [1912-1956]*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 161.

⁶ Carta del teniente coronel Puig García, Jefe de la Oficina Mixta de Información de Tánger (Caja 1268, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 354.

inteligencia españoles anteriores a la República⁹. Sin embargo, omite la posible participación de los franciscanos en el complot, pese a que los documentos de los servicios de información de la época aluden frecuentemente a esta colaboración. Otros documentos posteriores confirman la opinión mantenida por Vidal, que sería la postura oficial del franquismo sobre el incidente:

«Con la proclamación de la funesta República y la marcha precipitada de Capaz, cambian las cosas en Gomara, y aprovechando hábilmente las circunstancias, vuelven los tuchganis a sus andadas, se restablecen las relaciones con el Cherif Ben Seddik de Tánger, los correos van y vienen constantemente, se acentúan sus trabajos en las cabilas y sus propagandas antiespañolas, aparecen pronto a germinar nuevamente¹⁰».

Esta misma fuente de información sugiere la participación de Francia en el complot para forzar al gobierno español a abandonar su zona de Protectorado, lo que habría coincidido con unas declaraciones de Indalecio Prieto, ministro de la República, acerca de la posible retirada de Marruecos¹¹. Obras posteriores producidas en el franquismo, como la de García Figueras, desmienten la participación de los franciscanos y de la Casa Real española, y califica el incidente como otra de las revueltas que acaecían cada cierto tiempo en las cabilas¹².

Las elecciones españolas de 1934 dieron el triunfo a la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), cuyas reformas no distaban mucho de las realizadas por los progresistas en cuanto a aliviar la carga económica y burocrática que suponía el Protectorado para el gobierno español. No obstante, anuló algunas de las reformas emprendidas por el anterior gobierno en lo referente a cargos políticos y militares, y volvió a colocar en sus puestos a oficiales próximos a la ideología derechista del nuevo gobierno. La utilización del Ejército de África y las tropas coloniales para suprimir la huelga minera asturiana de octubre de 1934 sirvió para comprobar su efectividad en la península, y este episodio convenció a los futuros golpistas de la necesidad de controlar unas tropas mejor entrenadas y preparadas que las peninsulares. Pese a la reducción de

⁹ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods in Moroccan Politics», *Middle East Journal* (enero 1950), pp. 427-446.

¹⁰ Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, p. 12, sin traducción.

¹¹ *Ibidem*.

¹² García Figueras, T., *Marruecos (la acción de España en el norte de África)*, Madrid-Tetuán, Ediciones Fe, 1941, p. 253.

efectivos de la que hablábamos, a partir de la revolución de Asturias, Gil Robles impulsó activamente el Ejército de Marruecos. El triunfo del Frente Popular en las elecciones de 1936, unido al descontento previo y a la creciente tensión entre grupos políticos radicalmente opuestos (falangistas, anarcosindicalistas, comunistas) condujeron a España a una escalada de violencia política y social que culminó en el levantamiento de una parte del Ejército, fruto del complot de una serie de militares golpistas, que tenía su bastión y principal apoyo en el Protectorado y el Ejército colonial.

V.2. La *ṭarīqa* durante la guerra civil española y la II Guerra Mundial

La sublevación de una parte del Ejército en julio de 1936 dio paso a una guerra civil de tres años de duración en la que las tropas coloniales y el Protectorado jugarían un papel determinante¹³. Los militares que apoyaron el golpe de Estado eran oficiales que habían ascendido rápidamente en el escalafón por méritos de guerra durante la campaña del Rif¹⁴, afines o que formaban parte de los africanistas, que contaban con gran apoyo en el estamento militar y las clases altas españolas asentadas en Marruecos. La primera plaza en rebelarse fue Melilla, seguida de Ceuta y otras oficinas. En pocas horas la mayoría de Intervenciones y puestos de control estaban controlados por los golpistas, y sólo quedaban algunos focos de rebelión, que fueron sofocados paulatinamente. El jalifa de la zona española, Mūlāy Ḥasan bin al-Mahdī bin Ismāʿīl, hijo del anterior, que había sido nombrado en 1925 tras el desembarco de Alhucemas, se adhirió rápidamente a la sublevación. Padre e hijo eran personas de escasa relevancia política, y para los cabileños eran extraños impuestos por el poder colonial¹⁵.

Tras el levantamiento y durante la guerra civil, una de las principales preocupaciones de los sublevados era el mantenimiento del orden y la recluta de contingentes marroquíes que enviarían a combatir en la península¹⁶. Para tal fin, se desarrolló una política de sobornos, engaños, castigos y represión, promesas políticas y la retórica de la «hermandad» que unía históricamente a españoles y marroquíes. En este

¹³ Sobre la doctrina franquista en lo que concierne a la gestión de las relaciones entre colonizadores y colonizados: Rodríguez Mediano, F., «Delegación de Asuntos Indígenas. S2N2. Gestión racial en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq*, XX (1999), pp. 173-206.

¹⁴ Blanco Izaga, A., Prólogo de E. Blanco Izaga, *El perro de kábila y otros registros etnográficos del protectorado de España en Marruecos*, Melilla, Servicio de publicaciones de la UNED, 2013, pp. 24-51.

¹⁵ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2002, p. 242.

¹⁶ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 186.

aspecto, los líderes de las cofradías jugarían un papel determinante al oponerse o facilitar la recluta de tropas marroquíes para la guerra civil. En el caso del *šarīf* Aḥmad bin Šiddīq, hijo del anterior *šayj* Muḥammad, entablaría relaciones con ambos bandos de la contienda y trataría de aprovecharse del conflicto y también de la enemistad entre franceses y españoles. Francia temía que el conflicto se extendiera a su zona, y que la recluta (como ocurrió en ocasiones) llegara a los marroquíes del Protectorado francés, que cruzaban la frontera para alistarse, como consecuencia de las promesas económicas que creían que obtendrían, fruto de los rumores y la propaganda de los golpistas. Del mismo modo que con los notables de las cabilas, los mandos sublevados utilizarían sobornos y privilegios para conseguir que las cofradías como la Darqāwiyya no se opusieran a sus intenciones, y adoptarían una estrategia de oposición de las *turuq* a los líderes del nacionalismo marroquí de la zona norte. En un principio, los nacionalistas mantenían una posición contraria a la recluta, más por la negativa a que los marroquíes lucharan en una guerra que no defendía sus intereses, que por afinidad a un régimen o ideología de los contendientes. No obstante, con ellos también entablaron negociaciones los golpistas y se les prometieron mayores libertades y participación en la política a cambio de que no obstaculizaran la recluta¹⁷.

V.2.1. *Adhesión a la sublevación y recluta de marroquíes*

Tras la sublevación, los golpistas desarrollaron una intensa labor de propaganda en el Protectorado para legitimar su lucha a ojos de los marroquíes. El mensaje central se fundamentaba en que la República era un régimen contrario al islam y las religiones, y que los marroquíes debían unirse a la lucha para combatir a los *kuffār*¹⁸, infieles o «sin Dios». En la construcción de la retórica del Otro durante la guerra civil, se invirtieron los papeles establecidos hasta entonces fruto del prolongado conflicto, donde el cabileño era el «salvaje» que se oponía y combatía la labor civilizadora de España. El marroquí que combatía al lado de los «patriotas» pasaba a ser el «marroquí bueno», que luchaba contra los rebeldes que querían acabar contra la «verdadera» España¹⁹. En su discurso, los golpistas resaltaban los puntos en común entre el islam y el cristianismo y apelaban

¹⁷ Benjelloun, A., *Le patriotisme marocain face au protectorat espagnol*, Rabat, El Maârif Al Jadida, 1993, pp. 22-30.

¹⁸ Mateo Dieste, J. L., «Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado», *Awraq*, nº5-6 (2012), pp. 79-96.

¹⁹ Balfour, S., *Abrazo mortal...* pp. 514-515.

al respeto de su religión por parte de los españoles y su política teórica de no intervenir en los asuntos religiosos (política que en la práctica no se implementaba).

Los militares desarrollaron una estrategia de promoción de determinados ritos, como la peregrinación a la Meca o las fiestas del *Mawlīd* y de *ʿId al-kabīr*, la restauración de edificios religiosos en ciudades y cabilas²⁰, y una intensa labor de propaganda que retrataba a Franco como protector de la religión. Se enviaba a las autoridades religiosas y algunos líderes nacionalistas a las ciudades más emblemáticas de Andalucía, reforzando esa «hermandad» hispano-marroquí²¹. El papel de las Intervenciones Militares sería fundamental para la recluta. Como Altos Comisarios hasta el advenimiento de la República, Sanjurjo (1925-1928) y Gómez Souza (1928-1931, más conocido como Gómez Jordana, hijo del antiguo Alto Comisario muerto en 1919) reforzaron el sistema y la importancia de las Intervenciones²². Como Delegado de Asuntos Indígenas hasta 1931, el coronel Capaz había creado un eficaz sistema de control de las cabilas, desplazando a los simpatizantes de ʿAbd al-Krīm y reemplazándolos por otros afectos a España o en su nómina²³. Había participado activamente en la guerra del Rif, y era conocido por sus amistades con los caídes y notables más influyentes. En el momento de la sublevación era comandante general en Ceuta, y aunque todo apunta a que tomó parte en el golpe de Estado, el 18 de julio se encontraba en Madrid, donde fue detenido por las milicias y ejecutado en la cárcel Modelo.

Gracias a este sistema de alianzas, en el momento de la sublevación, la mayoría de los caídes y notables mantenían contactos con las Intervenciones y oficiales golpistas, que los utilizaron como método principal de recluta de tropas marroquíes. Además de los vínculos de los caídes y notables con los oficiales coloniales, que fomentaban la recluta a cambio de seguir percibiendo sus pagos y pensiones, otro de los vínculos determinantes a la hora de la sublevación y de la primera recluta era el establecido entre los oficiales españoles y las tropas coloniales, que «habían formado una comunidad de soldados en la que la fraternidad y la solidaridad eran más poderosas que la ideología o la política²⁴». El cerebro de la recluta fue el teniente coronel Juan

²⁰ Mateo Dieste, J. L., «Una hermandad en tensión...» p. 83.

²¹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí... p. 163.*

²² Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco... p. 153.*

²³ *Ibíd.*, p. 158.

²⁴ Balfour, S., *Abrazo mortal... p. 505.*

Beigbeder, que contactó con los caídes de las cabilas y determinados jefes de cofradías para que justificaran la lucha como una guerra contra los infieles²⁵. La propaganda franquista definía a la zona española de Marruecos como cuna de la «cruzada» contra los infieles, y equiparaban el Llano Amarillo (en Ketama, donde tuvieron lugar las maniobras para la preparación de la sublevación) con Covadonga²⁶.

La adhesión de los notables del campo fue rápida, puesto que debían su posición a los militares, y gracias a los pagos periódicos y a la promoción de rituales religiosos y la restauración de sus edificios, los líderes de las cofradías contribuyeron a la recluta en suelo marroquí. Aunque los especialistas no se ponen de acuerdo acerca del número de marroquíes que participó en la guerra civil española, las cifras suelen oscilar entre los setenta mil y los cien mil²⁷. El alistamiento no se limitaba a la zona española, sino que también se reclutó en Tánger, en la zona francesa y en Sidi Ifni²⁸.

Además de la propaganda, que tenía un efecto limitado, podemos encontrar las causas principales para el alistamiento de los marroquíes en las malas cosechas de los años anteriores, el cierre de las fronteras que impedía el desplazamiento de los trabajadores estacionarios hacia Argelia o el cierre de empresas, talleres y fábricas de las ciudades. Además de las penurias económicas, la ignorancia y el engaño a la hora de reclutar también fueron importantes, así como el deseo de venganza y el prestigio al tomar las armas y combatir a los españoles que les habían oprimido²⁹. Entre los caídes que contribuyeron a la recluta, encontramos a Sulaymān al-Jaṭṭabī, primo del líder rifeño ‘Abd al-Krīm, que se encargó además de reprimir cualquier insurrección en su cabila, a cuyos notables había escrito desde el exilio el propio ‘Abd al-Krīm, para que se opusieran a la recluta. Pero éstos ya habían pasado a colaborar con los golpistas³⁰. Se realizaron actos públicos y de propaganda que mostraban la adhesión de los notables y autoridades religiosas marroquíes al bando franquista, como la congregación de los representantes de los partidos y cofradías religiosas en diciembre de 1937 en Tetuán:

²⁵ Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del šarīf darqāwa Bin Ṣaddīq», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez (eds.), *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011, pp. 217-239.

²⁶ Arques, E., *17 de julio. La epopeya de África. Crónica de un testigo*, Ceuta-Tetuán, Imprenta África, pp. 17-18.

²⁷ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 187.

²⁸ El Merroun, M., *Las tropas marroquíes en la guerra civil española 1936-1939*, Madrid, Almena, 2003, p. 37.

²⁹ *Ibidem*, pp. 39-41.

³⁰ Madariaga, M. R., de, *Los moros que trajo Franco...* p. 177.

«Absolutamente todos, sin que faltase ni una representación de partido o cofradía, los musulmanes de nuestra Zona de Protectorado demostraron, una vez más, su identificación absoluta con la España de Franco y con las dignas autoridades que en representación del Caudillo llevan la paz y el bienestar al pueblo marroquí, merecedor de todo cariño y respeto por su caballerosidad, nobleza e hidalguía³¹».

Entre estos líderes religiosos se encontraba el *šayj* de la Ḥarrāqiyya de Tetuán, Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq, que apoyó desde el primer momento al bando sublevado y contribuyó a la recluta en las cabilas donde ejercía su influencia. Como una de las *ṭuruq* más influyentes de la zona, la *zāwiya* de Tetuán mantenía importantes contactos con las autoridades y oficiales del Protectorado desde su instauración, y durante los años anteriores a la proclamación de la República, su *šayj* y sus discípulos, muchos de ellos pertenecientes a la élite intelectual de la ciudad, se beneficiaban de las buenas relaciones con los militares. Aunque estaban bajo la vigilancia de los servicios de información, como la mayoría de personajes influyentes, esto no era obstáculo para que ambas partes se beneficiaran. Con la sustitución de algunos de los antiguos oficiales, el *šayj* y los *darqāwa* tetuaníes habrían perdido las ventajas que les proporcionaban sus buenas relaciones con las autoridades, por lo que la vuelta de estos antiguos conocidos que supuso el golpe de Estado les habría beneficiado. Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq era una figura con un poder simbólico importante, que siempre había entablado buenas relaciones con los gobernantes. Prueba de ello es que en su *zāwiya* descansan los restos mortales de varios personajes importantes: la princesa ‘Ā’iṣa, la hermana del jalifa Mūlāy Ḥasan bin al-Mahdī³², el bajá de Tetuán Muḥammad bin ‘Abd al-Salām (m.1940), dos cónsules marroquíes y otros personajes eminentes de la ciudad³³.

Pensando en anular la influencia de los líderes nacionalistas del norte, Beigbeder pensó en crear un partido político basado en las cofradías que pudiera competir con el partido de ‘Abd al-Jāliq Torres, el joven líder nacionalista tetuaní. Para ello, propuso a Idrīs al-Ḥarrāq la creación del partido religioso *Ḥizb al-Iṣlāḥ al-Dīnī* (Partido de Renovación Religiosa), durante la entrega de un donativo de cincuenta mil pesetas para

³¹ «Imponente acto de adhesión musulmana», *La Gaceta de África*, 7 diciembre 1937, Tetuán. La noticia también apareció en otros periódicos del norte de Marruecos como El Telegrama del Rif.

³² «Muerte de la princesa jalifiana Aaicha», *África* (junio 1933) p. 118.

³³ Valderrama, F., «Las *zāwiya*s de Tetuán (estudio epigráfico)», *Separata de Tamuda*, año I, semestre II, Tetuán, Imprenta Cremades, (1953), p. 4.

restaurar la *zāwiya* de Bin Qarriš³⁴. Sin embargo, la medida no tuvo el éxito esperado y a propuesta no llegó a buen puerto.

Algunas autoridades marroquíes aprovecharon la guerra civil para eliminar a sus rivales políticos acusándoles de sublevación o colaboración con el bando republicano, y afianzar así sus cargos políticos. De esta forma, la guerra reforzaría el poder de aquellos que habían colaborado con los militares y la recluta³⁵. No obstante, no faltaron dificultades y opositores al alistamiento de los marroquíes en las filas franquistas. En el Rif central, Gomara o Yebala, algunos caídos se opusieron a la recluta, y las autoridades golpistas recurrieron a métodos coercitivos; algunos huyeron a la zona francesa y muchos fueron fusilados, como el caído de Banī Aḥmad³⁶. Las crecientes dificultades económicas (artículos importados y subvenciones procedentes de la península que no llegaban, malas cosechas) hicieron aumentar el malestar en las cabilas y ciudades, que desembocaron en graves disturbios en Larache, Chauen y Melilla durante 1937 y 1938³⁷.

Según las directrices del general Mola para Marruecos, los nacionalistas que se opusieran, antiguos disidentes a la ocupación española de Marruecos y los líderes religiosos que se negasen a colaborar, serían encarcelados, como fueron muchos de ellos en el campo de concentración de El Mogote, a las afueras de Tetuán³⁸. Por su parte, los españoles con cargos en la administración o militares afines a la República o a la izquierda, fueron ferozmente perseguidos, encarcelados, y en gran parte de los casos ejecutados³⁹. Pero la tónica general fue la colaboración y ayuda a la recluta de los caídos y líderes religiosos para el bando franquista:

«A fuerza de halagos, prebendas, dinero y honores era muy difícil que la mayoría de los notables de la zona, civiles y religiosos, no cayeran en sus manos, ya que de resistirse, se exponían a perder sus dignidades y privilegios, cuando no a verse perseguidos y encarcelados, cosa que Beigbeder y estos personajes tenían muy clara⁴⁰».

³⁴ Mateo Dieste, *La «hermandad» hispano-marroquí...* pp. 355-356.

³⁵ *Ibídem*, p. 167.

³⁶ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 187.

³⁷ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco...* pp. 184-186.

³⁸ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 187.

³⁹ *Ibídem*, pp. 166-167.

⁴⁰ *Ibídem*, p. 243.

V.2.2. *Contacto con republicanos y disidentes*

Los esfuerzos republicanos por obstaculizar la recluta en el Protectorado español fueron escasos y no tuvieron éxito, debido a la preponderancia de oficiales afectos a la sublevación y a la prioridad que dio el gobierno a intentar controlar la situación en la península. Intentaba entonces aglutinar la resistencia a los golpistas bajo un único mando, pues la respuesta popular se había organizado en forma de milicias de distintos partidos y corrientes políticas que no actuaban bajo las órdenes de la República, como el movimiento anarquista catalán. Una delegación de nacionalistas marroquíes se entrevistó con el gobierno republicano para hostigar a los insurrectos y contrarrestar la recluta, a cambio de un acuerdo para conceder en la zona una amplia autonomía política y administrativa, pero no tuvo éxito. El gobierno estaba dispuesto a realizar algunas reformas y concesiones, pero no a promesas de orden y política general⁴¹.

A principios de 1937, Carlos Baraibar, periodista y político socialista, amigo y partidario de Largo Caballero, viajó a Tánger con el propósito de sublevar las cabilas del Rif. Se entrevistó con el Presidente del Gobierno francés tras su visita a Marruecos, y pese a que parece que se iniciaron gestiones con los nacionalistas marroquíes de la zona francesa, el gobierno galo dejaría hacer pero no se comprometería a ningún tipo de ayuda, y con la condición de que este intento no fomentara movimientos independentistas en Marruecos. El proyecto fracasó cuando el gobierno republicano cayó cuando aún no se habían concluido las negociaciones⁴². En el fracaso contribuyó la reticencia de Francia por miedo a que el movimiento pudiera acentuar la inestabilidad en su zona, y porque las negociaciones fueron llevadas a cabo por organizaciones anarquistas catalanas, que no eran vistas con buenos ojos⁴³.

Tánger, por su condición de ciudad internacional y por quedar fuera de la administración directa de los sublevados, fue la ciudad donde se refugiaron muchos de los españoles y marroquíes de la zona española afectos al gobierno republicano o que huían de la represión franquista. El *šarīf* Aḥmad bin Ṣiddīq, que vivía en Egipto y estudiaba en la universidad de al-Azhar, había vuelto para sustituir a su padre en 1936 en la dirección de la *zāwiya*. Como nuevo líder religioso influyente, en pocos meses se vio envuelto en una compleja red de poderes, y entabló contactos con ambas partes del

⁴¹ Azaña, M., *Obras Completas*, México, Ediciones Oasis, vol. IV, 1968.

⁴² El Merroun, Mu., *Las tropas marroquíes...* p. 25.

⁴³ Villanova, J. L., *El Protectorado de España...* p. 187.

conflicto, manteniendo un doble juego de alianzas y lealtades. El bando franquista conocía la importancia que padre e hijo podrían tener en la recluta de tropas, y en la tónica habitual de desconfianza entablaron negociaciones:

«La administración sabía que los darqāwa, siendo marroquíes en primer lugar, participarían orgullosamente en cualquier tipo de guerra a no ser que se les ordenara lo contrario. La única persona que podría dar esas órdenes era Sīdī Muḥammad, el *šarīf* darqāwī, y la administración había temido siempre sus maniobras políticas y le había considerado un enemigo político⁴⁴».

El nuevo *šayj* también fue, como el resto de líderes religiosos, objetivo de la política de Beigbeder, que le otorgó importantes sumas de dinero y promesas de tipo político a cambio de fomentar la recluta. La DAI se enteró de sus contactos con los republicanos de Tánger, que intentaban fomentar una sublevación en la zona, y ordenó la ocupación de la *zāwiya* de Tušgan en septiembre de 1936, cuando Bin Šiddīq se negó a obedecer al Alto Comisario⁴⁵. Al evitar cumplir las órdenes de las autoridades franquistas, los sublevados aplicaron otros medios de presión y establecieron controles para impedir que los cofrades de la zona española accedieran a la *zāwiya* de Tánger, mientras la DAI creía que la influencia francesa sobre la *zāwiya* madre de Amŷŷūt perjudicaría la recluta:

«No debemos descuidar las más nimias actividades Darkauas: el darkauī es enemigo nuestro apoyado por el francés que indudablemente es uno de sus más influyentes resortes, la *zawiya* de Amjot, de gran abolengo religioso y a la que todos acatan con veneración podría originarnos serios contratiempos, que es necesario evitar⁴⁶».

Las autoridades franquistas temían que Bin Šiddīq contactara con los republicanos y actuara en contra de la recluta de tropas marroquíes, e ideó el subterfugio de enviarle a Egipto en calidad de embajador del jalifa de la zona española a principios de 1938, que los documentos del régimen recogen con orgullo posteriormente:

«En 1937 se le pidió y aceptó ir a Egipto en calidad de Embajador Extraordinario del Jalifa de la Zona Española. La zona española, sin embargo, siendo dependiente del sultán en Fez, no es un país soberano y no puede enviar

⁴⁴ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», p. 436.

⁴⁵ Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas...», p. 230.

⁴⁶ Regional de Gomara, *Algunos datos...* p. 13, sin traducción.

embajadores. Este detalle, que el *šarīf* desconocía, fue descubierto cuando llegó a El Cairo y sus credenciales no fueron reconocidas. Los periódicos egipcios lo publicaron y fue leído por los darqāwa de Tánger y Gomara, perdiendo prestigio y a su regreso se encontró con un grupo más reducido de seguidores⁴⁷».

Esta maniobra buscaría también reducir la influencia de Bin Šiddīq y desprestigiarle para atacar a la red social que mantenía en Tánger y en las cabilas, conectada con la *zāwiya* de Tušgan. No obstante, el *šarīf* no resultó demasiado mal parado, puesto que su prestigio como hombre de religión y sus importantes contactos mantuvieron su buena reputación a ojos de sus cofrades. Pese a los intentos de los sublevados por cortar sus lazos con los republicanos, en 1938 hubo otro intento de sublevar a las cabilas cuando el coronel republicano Vicente Guarner viajó a Tánger y contactó con el *šarīf*. Guarner cuenta los detalles de la operación en su libro⁴⁸, y cómo Bin Šiddīq, a cambio de una importante suma de dinero (habría recibido veinticuatro mil francos de los franceses), ayudó en el contrabando de armas, que fueron escondidas en los sótanos del Teatro Cervantes⁴⁹, y a su depósito en Cabo Espartel. El *šarīf* habría actuado de enlace entre Tánger, Ajmās, Gomara y Tetuán para el reparto de armas⁵⁰. Pero la operación fracasó a causa de un tiroteo con los guardias fronterizos, que tuvo como consecuencia la fuga y traición de muchos implicados marroquíes, que entregaron sus armas al representante franquista de Tánger⁵¹. El coronel mantuvo una serie de reuniones con representantes de algunas áreas (Ketama, Gomara y Banī Ḥasan), pero los intentos fracasaron a causa de la desfavorable situación política y militar de la República, que se encaminaba hacia la derrota.

Un último intento de revuelta tuvo lugar en 1939, que con el apoyo de submarinos franceses y británicos, habrían desembarcado seis mil fusiles para fomentar la revuelta en la zona franquista de Marruecos. Este intento tampoco tuvo éxito, mientras los franceses seguían pagando a Bin Šiddīq para que hiciera propaganda a favor de la revuelta, y los republicanos hicieron lo propio con los caídos de algunas cabilas (Anyera, Banī Hozmar, Hawz y Wād Rās)⁵². De todas formas, las tentativas de sublevar a las cabilas contra el control de los golpistas no tuvieron éxito, y salvo

⁴⁷ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», p. 437.

⁴⁸ Guarner, V., *Cataluña en la guerra de España, 1936-39*, Madrid, G. del Toro, 1975.

⁴⁹ *Resumen de un intento de revuelta...* (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

⁵⁰ Mateo Dieste, J. L., «Faccionalismo y dinámicas...», p. 231.

⁵¹ El Merroun, M., *Las tropas marroquíes...* p. 26.

⁵² Caja 2460, AFR, AGA.

pequeñas revueltas, que fueron castigadas con dureza, la zona española del Protectorado marroquí permaneció en manos del bando franquista.

V.2.3. Los Darqāwa del norte durante la II Guerra Mundial

Pese a sus contactos con los republicanos, una vez finalizada la guerra civil, el *šarīf* siguió manteniendo contactos con la DAI, que continuaba enfrentando a las cofradías con las posturas del Partido Reformista de los nacionalistas marroquíes. Al comenzar la II Guerra Mundial, el *šarīf* se declaró partidario de los alemanes (no olvidemos el pasado germanófilo de su familia y de la actitud de su pare durante la I Guerra Mundial). Los servicios de información españoles recogen que el *šayj* escribió varias cartas a Hitler pidiéndole libertad para hacer proselitismo en la zona española (que se le había prohibido) y también ofreciéndole un proyecto de independencia de Marruecos bajo el auspicio del III Reich⁵³. El 14 de junio de 1940 las tropas jalifianas al mando de oficiales españoles ocuparon Tánger para, según la versión oficial, asegurar la neutralidad de la ciudad internacional y respetar sus condiciones.

Lo cierto es que siempre existió una voluntad por parte de algunos cargos militares y administrativos españoles de añadir Tánger a la zona de influencia española, y ésta se presentaba como una buena ocasión para garantizar su control. Dada la cercanía en la ideología franquista y fascista y las relaciones que mantenían ambos regímenes desde el inicio de la guerra civil española, en junio de 1940 el general Vigón (un destacado germanófilo) se entrevistó con Hitler en Bélgica. En un momento en el que la superioridad alemana era clara, el español propuso el traspaso de Gibraltar, Tánger y el Marruecos francés como «objetivos históricos» razonables para España cuando llegara la hora de la «redistribución»⁵⁴. Sin embargo, los mandos alemanes, aunque sostuvieron posteriores comunicaciones con altos cargos españoles, no llegaron a un acuerdo sobre la cuestión, posiblemente por el interés de Italia en el norte de África y Tánger como enclave estratégico para acceder al Atlántico. Durante la ocupación española de Tánger, que duraría hasta octubre de 1945, el *šarīf* Bin Šiddīq estrecharía sus relaciones clientelares con los franquistas, ya que ahora ejercían las funciones del gobierno de la ciudad. Un ejemplo de la importancia de la ceremonia y los rituales como

⁵³ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», p. 437.

⁵⁴ Morales Lezcano, V, *El final del Protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1998, pp. 88-89.

medio para afianzar una postura política o una pretendida lealtad en público, fue la comida que Bin Šiddīq ofreció en su casa de Tánger en octubre de 1943. Con objeto de honrar al Alto Comisario, a ella acudieron el interventor de Larache, el Interventor comarcal, el bajá de Tánger y el jefe de la oficina de economía⁵⁵.

No obstante, a pesar de estas manifestaciones de adhesión al gobierno franquista, el *šarīf* mantuvo múltiples contactos con el resto de potencias implicadas, y cuando el conflicto se decantó de parte de los Aliados, Bin Šiddīq se acercó a los americanos⁵⁶. Los servicios de información españoles recogieron sus nuevas alianzas con estadounidenses y británicos, para quienes parece ser que actuaba como informador, dado el continuo tráfico de cofrades entre Tánger y las cabilas de Gomara⁵⁷. Junto con documentación de los servicios de espionaje de *darqāwa* influyentes, aparece correspondencia entre la Legación de Estados Unidos en Tánger y el *šarīf* Bin Šiddīq al finalizar la guerra, en la que se le agradecen los esfuerzos prestados y la esperanza de colaborar en los años sucesivos. Hay constancia de una carta de Paul H. Alling, de la Agencia Diplomática Americana, con fecha de octubre de 1946, en la que se insinúa el apoyo de EEUU a un posible levantamiento marroquí en las zonas francesa y española para conseguir la independencia del país⁵⁸. De estos documentos se desprende la habilidad política del *šayy* para tratar con los representantes de la mayoría de las potencias implicadas y con presencia en Tánger, que le reportaban ingresos nada despreciables a la vez que jugaba a múltiples bandas con habilidad. Por su parte, la postura de las autoridades españolas con respecto al *šayy* y a la *Darqāwiyya*, se pueden resumir de esta forma:

«Debido a lo impredecible del comportamiento del *šarīf* más que a las reglas de la hermandad, ni las naciones protectoras ni otros países están contentos con las actividades *darqāwa*, pero se debería considerar a la hermandad como un peligro potencial que debe ser constantemente vigilado y reducido si es posible⁵⁹».

⁵⁵ Boletín de Información, *África* (noviembre 1943), p. 77.

⁵⁶ Intervención Territorial de Yebala, *Notas para la historia de la cofradía darcauíá*, septiembre 1951, p. 32 (Caja 81/1900, AFR, AGA).

⁵⁷ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», pp. 437-438.

⁵⁸ Cartas de Richard M. Bownass y Paul H. Alling al *šarīf* Bin Šiddīq, 20 octubre de 1946 (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

⁵⁹ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», p. 439.

V.3. Pérdida de influencia y protagonismo del nacionalismo

Desde finales de los años veinte y principios de los treinta, dos nuevos actores habían aparecido en el panorama político y religioso de Marruecos. Se trata del incipiente movimiento nacionalista marroquí del norte, con sus propias particularidades, y de la *ṭarīqa* ‘Alawiyya, una cofradía procedente de la Darqāwiyya y fundada en Argelia. En relación con ésta, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Muṣṭafā al-‘Alawī (1869-1934) fue un maestro sufí argelino, discípulo en un primer momento de la ‘Isawiyya, que abandona al encontrarse con su maestro (de quien heredará su *baraka*), el *ṣayy* darqāwī al-Būzaydī (m.1909)⁶⁰. Alrededor de 1913 fundó la *ṭarīqa* ‘Alawiyya en Mostaganem, que fue ganando popularidad en el oeste argelino y el este marroquí, llamando la atención de las autoridades españolas. Desde su creación, la cofradía y el *ṣayy* al-‘Alawī gozaron de buenas relaciones con los franceses, ya que la *ṭarīqa* no se oponía al colonialismo y colaboraba con las autoridades francesas, que en ocasiones defendían a la ‘Alawiyya de los ataques de sus correligionarios:

«La última gran calumnia de los muftíes y de los argelinos retrógrados fue acusarle de preferencias comunistas por reunirse con autoridades francesas. Sin embargo la orden ‘alawī está jerarquizada y recomienda la obediencia a los gobiernos establecidos, el respeto de las costumbres y las leyes, la abstención de toda violencia y la resignación⁶¹».

Las buenas relaciones con el colonialismo francés llevaron a los servicios de información españoles a desconfiar de sus actividades: no en vano, la cofradía disponía de un periódico propio y había sido la primera *ṭarīqa* en fundar una *zāwiya* en París. En la zona española, los primeros marroquíes afiliados fueron los trabajadores estacionarios que se desplazaban a Argelia, y al parecer les habría sido mucho más fácil encontrar trabajo y circular por el país si estaban afiliados a la cofradía⁶². Las informaciones relacionaban al *ṣayy* al-‘Alawī con ‘Abd al-Krīm y con una posible conspiración francesa que abastecía de armamento y provisiones al rifeño desde la frontera francesa,

⁶⁰ Bentounès, Cheikh K., «Un nouveau regard sur la vie et l'oeuvre du cheikh Ahmad al-‘Alawī (m. 1934)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shādhiliyya*, París, Espace du temps present, 2005, pp. 285-301.

⁶¹ Probst-Biraben, J. H., «Cheikh Si Ahmed Ben Alioua. Marabout moderne et francophile», *Revue Indigène* (1927), pp. 198-201.

⁶² Pérez, F. B., «Trabajadores rifeños en Argelia», Delegación de Asuntos Indígenas, Alta Comisaría de España en Marruecos, *Conferencias desarrolladas en la academia de interventores durante el curso de 1948*, Tetuán, Imprenta del Majzén, pp. 5-17.

con la colaboración de la fracción argelina de los Darqāwa⁶³. Pese a que no pudieron demostrar la participación de la *ṭarīqa* en ningún complot ni colaboración con elementos disidentes del Protectorado, la desconfianza predominante de los servicios españoles hacia la 'Alawiyya se puede resumir en esta percepción:

«La rápida expansión de la *ṭarīqa* en territorio francés, las facilidades de viaje concedidas, la presencia de observadores franceses en las reuniones en Mostaganem, el hecho de que la 'Alawiyya no pareciera oponerse al colonialismo europeo en Argelia, y el respeto de Francia por el *šayj*, todo esto llevó a pensar a una parte de la administración española y a una buena parte de musulmanes que la 'Alawiyya era una creación francesa⁶⁴».

Pero las autoridades españolas no eran las únicas preocupadas por el crecimiento del número de adeptos a la 'Alawiyya. El *šayj* darqāwa de Tetuán, Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq, mostraba su incomodidad por el proselitismo de los *muqaddamīn* de la 'Alawiyya en la región de Yebala. Parece que en febrero de 1931 había comprado un piano para acompañar a la liturgia en la *zāwiya*, y poder contrarrestar la creciente influencia de la cofradía argelina. Sostenía que introducían innovaciones contrarias al rito *mālikī* y que reclutaban adeptos para una posterior rebelión contra la administración española en Marruecos⁶⁵. Estas declaraciones muestran la preocupación de uno de los *šuyūj* de la Darqāwiyya en relación a la creciente popularidad de la 'Alawiyya, que aumentaba su número de discípulos en detrimento de los darqāwa. Los servicios de información recogen la mayor labor de proselitismo entre los soldados de las tropas indígenas, en servicio y licenciados, con un aumento considerable durante los años de 1930 a 1933. Este aumento de adeptos entre las tropas marroquíes preocupaba a la administración, que ordenó intensificar la labor de vigilancia de aquellos soldados, licenciados y en activo, que se dedicaran al proselitismo⁶⁶.

El otro actor que había aparecido en el panorama político marroquí era el creciente nacionalismo de la zona norte. Las primeras manifestaciones del movimiento nacionalista del norte tuvieron un carácter fundamentalmente cultural, surgidas durante los años veinte y gracias sobre todo a 'Abd al-Salām Bannūna, destacado miembro de la

⁶³ Delegación de Asuntos Indígenas, Servicio de Información, *Apuntes sobre la cofradía Aliua*, 1940, p. 7.

⁶⁴ Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods...», p. 440.

⁶⁵ Servicio de Información, Delegación de Asuntos Indígenas, *Apuntes sobre la cofradía...* p. 22.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 25.

burguesía tetuaní⁶⁷. Estableció contacto con los jóvenes nacionalistas del sur, como ‘Allāl al-Fāsī, y con los jóvenes tetuaníes de la élite que estudiaban en Palestina y Egipto, que volverán más tarde a Marruecos para unirse a los *waṭaniyyīn* (nacionalistas). Las manifestaciones políticas aumentarían a principios de los años treinta como reacción al Ṣahīr Bereber del mismo año, si bien en un primer momento no abogaban por la independencia, sino por las concesiones progresivas en materia política de educación, economía y cultura, colaborando con la administración española⁶⁸. Esta estrategia podría haber sido consecuencia del temor a que Francia ocupara toda la zona si España abandonaba Marruecos.

La separación del territorio en dos zonas, la lejanía de los centros de formación como las universidades de Fez y Marrakech y las particularidades de la zona norte (cambios de gobierno y de régimen, mayor libertad de prensa y participación en la vida política, que aunque fuera bastante limitada era mayor que en la zona francesa) contribuyeron a crear un movimiento nacionalista propio de las ciudades del noroeste marroquí, principalmente Tetuán, con sus peculiaridades. Debemos entender el término nacionalista enmarcado en un movimiento panarabista y panislámico, como respuesta al colonialismo, distinto al sentido del término europeo⁶⁹. La proclamación de la República española fue bien acogida por los *waṭaniyyīn*, que esperaban obtener mayores concesiones y reformas encaminadas a un mayor protagonismo político. Sin embargo, la política republicana no varió demasiado con respecto a las relaciones con los nacionalistas, sujeta a los acuerdos internacionales y a las presiones de Francia por miedo a que unas reformas demasiado liberales hicieran crecer el malestar en su zona de influencia.

Tras la muerte de Bannūna en enero de 1935, ‘Abd al-Jāliq Torres asumió el liderazgo del movimiento nacionalista, y aunque ocupó temporalmente el cargo de Ministro de Bienes Habices con la República, accedió a colaborar con la sublevación franquista, de la que esperaba mayores concesiones en materia política, fruto de las promesas que los golpistas le habían hecho para que no entorpeciera la recluta de marroquíes para la guerra⁷⁰. Las autoridades franquistas eran conscientes de la creciente popularidad e influencia que tenía el movimiento nacionalista de la zona norte, hasta el

⁶⁷ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco...* p. 207.

⁶⁸ Ibídem, pp. 208-210.

⁶⁹ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 283.

⁷⁰ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco...* p. 231.

momento limitado a las ciudades, y buscaría, mediante diversas estrategias, detener su extensión a las cabilas y obstaculizar una posible cooperación con otros sectores sociales marroquíes.

V.3.1. *La DAI y la oposición de las zawāyā a los waṭaniyyīn*

Tras la sublevación y durante la guerra civil, una de las principales preocupaciones de los franquistas en la zona norte de Marruecos era continuar con la recluta de tropas marroquíes para alimentar sus filas. Para asegurarla, las autoridades recurrieron al sistema de reclutamiento a través de los notables de las cabilas y los líderes religiosos que habían desarrollado durante los años anteriores, y que ya hemos visto en el ejemplo de los pagos, la restauración de edificios religiosos y la promoción de ciertos rituales. Pero además de los notables y *šurafā'* de las *ṭuruq*, los sublevados contactaron con los líderes nacionalistas del norte de Marruecos para asegurarse de que éstos no actuaban en contra de sus intereses:

«Los militares sublevados tratarían de ganarse a los nacionalistas prometiendo concesiones para su causa, como un proyecto de autonomía de la zona y posterior independencia, a cambio de apoyar la recluta y la causa nacional⁷¹».

Sin embargo, finalizada la guerra civil, estas promesas no se cumplirían, y los nacionalistas estarían en el punto de mira de los servicios de información españoles⁷², como ya lo estaban los líderes y personajes influyentes de las cofradías. Para tratar de contrarrestar su influencia como único partido nacionalista de la zona norte, el coronel Beigbeder financió la creación de un partido y un periódico homónimos, dirigidos por Makkī al-Nāṣirī, Unidad Marroquí (*al-Waḥda al-Maghribiyya*), a principios de 1937⁷³. Las posturas de al-Nāṣirī serían más moderadas que las de Torres, y el blanco principal de sus críticas sería el colonialismo francés. Otra medida similar fue la proposición para la creación del Partido de Renovación Religiosa (*Ḥizb al-Iṣlāḥ al-Dīnī*) que ya hemos mencionado, cuyo líder sería el *šayj* de la Darqāwiyya de Tetuán, Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq, y tendría como objetivo fundamental contrarrestar la influencia de Torres y su partido. Todos estos movimientos políticos se enmarcan dentro de una estrategia para evitar que

⁷¹ Benjelloun, A., *Le patriotisme marocain...*, p. 25.

⁷² Numerosos documentos sobre prohibiciones de prensa nacionalista, vigilancia de personajes influyentes de norte marroquí y sus contactos con nacionalistas egipcios (Caja M223, IDD13, AFR, AGA).

⁷³ Madariaga, M. R. de, *Los moros que trajo Franco...* p. 237.

el nacionalismo se extendiera a las cabilas⁷⁴, donde residía la mayor parte de la población y donde habían surgido las principales resistencias contra el dominio colonial.

Tanto en la zona gala como en el Protectorado español, las autoridades adoptaron la estrategia de oponer a las distintas *zawāyā* con el creciente movimiento nacionalista. Los colonizadores interpretaron una vez más las divisiones religiosas entre nacionalistas y *‘ulamā’* por un lado, y cofradías y *šurafā’* por otro, como una dicotomía simplista. Pasaron de considerar a las *ṭuruq* como una fuerza que se oponía al colonialismo a verlas como las garantes del orden y la tradición, con el objetivo de oponerlas al incipiente nacionalismo. Aunque ambas partes seguían en el punto de mira de los servicios de información, comenzaron a utilizar a las cofradías como freno a la extensión de los *waṭaniyyīn* por las cabilas⁷⁵. Además, de las cofradías, la DAI utilizaba a los nacionalistas de Makkī al-Nāṣirī, de discurso más moderado, para frenar su influencia. El *šayj* darqāwa de Tánger, pagado por los españoles, atacaba en sus prédicas a los nacionalistas, mientras persistían los rumores de la creación de un partido político basado en las cofradías, que unificaría a la Kattāniyya de Fez con la Darqāwiyya de Tánger⁷⁶. Este proyecto aparece recogido en un documento del Consulado de España en Tánger:

«El Residente General trata de organizar un organismo en zona francesa compuesto de los *chiuj* de las cofradías religiosas y de los *mocaddemin* de los santuarios, para que se opongan de hecho a la introducción de las costumbres europeas en las familias musulmanas. Este organismo estará presidido por el chej de la cofradía quitania Sid Abdelhai el Kitani de Fez y su lugarteniente será Ben Seddic, chej de la cofradía darcaua que reside en Tánger⁷⁷».

Estos rumores y sus declaraciones desde el púlpito, le valieron el ataque de los nacionalistas. En otoño de 1946 el *šarīf* Bin Ṣiddīq se entrevistaba con el Alto Comisario, que al igual que los líderes de la *‘Alawiyya*, le prestaron su colaboración

⁷⁴ Benjelloun, A., «Le mouvement nationaliste marocain de l’ancienne zone nord et les Jbala», A. Zouggar y J. Vignet-Zunz, *Jbala-Histoire et Société. Études sur le Maroc du Nord-ouest*, París, C.N.R.S., 1991, pp. 91-122.

⁷⁵ Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 276.

⁷⁶ Información de Larache, 12 agosto 1947 (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

⁷⁷ Consulado General de España, «Boletín de Defensa nº84, 12 agosto 1947 (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

para obstaculizar la labor de los *waṭaniyyīn*⁷⁸. También los Darqāwa de Tetuán realizaban una «intensa labor de propaganda favorable a España por las cabilas⁷⁹». En la zona francesa la oposición era aún más palpable y se materializaba constantemente en los discursos de los líderes religiosos favorables a la labor colonizadora francesa:

«Recientemente y con motivo de la reunión celebrada en la Zauia Darcauía se pregonó a todos los asistentes los beneficios obtenidos de Francia, tanto en materia económica, como política, y que no sólo no se metería con la religión, sino que siempre han ayudado a la propagación de la doctrina de Mahoma. Este discurso fue muy largo y los Mokademin de la cofradía recibieron dinero y consignas para despertar entre los adeptos un acercamiento a la nación protectora⁸⁰».

Gellner explica este enfrentamiento como consecuencia de la imposibilidad de las cofradías para conducir una lucha nacionalista, a causa de la fragmentación de su sistema:

«En la lucha nacional moderna, los santos se encontraban por lo general en el lado de los franceses, o en cualquier nivel eran objeto de la hostilidad de los nacionalistas. Las explicaciones que se ofrecen generalmente son que los nacionalistas se habían formado en el movimiento reformista de la *salafiyya*, y el hecho de que los santos habían encontrado un lugar bajo el sistema francés, a través de quienes trabajaban los colonialistas y, a ojos de los nacionalistas, animaban al obscurantismo de la población [...] La pista real, sospecho, es que las órdenes y los sistemas de alianza santa estaban demasiado segmentados y eran demasiado particularistas para servir como bases o incluso vehículos para el sentimiento nacional⁸¹».

No obstante, Gellner no tiene en cuenta aquí la labor de manipulación y oposición que los colonizadores realizaban a la hora de oponer y presentar como rivales a los representantes de las *ṭuruq* y los *waṭaniyyīn*. Esta interpretación simplista y dicotómica de las formas de creencia y participación de la religión no era real, y podemos encontrar numerosos ejemplos en los que ambas partes estuvieron interrelacionadas. Hasta el momento, muchos de los '*ulamā*' que habían introducido las

⁷⁸ Intervención territorial de Yebala, «Resumen territorial sobre la situación política en general», 31 diciembre 1946 (Caja 3007, IDD13, AFR, AGA).

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Territorial del Quert, 21 diciembre 1951 (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

⁸¹ Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 148.

ideas reformistas en Marruecos procedían de linajes de *šurafā*, eran miembros de alguna cofradía o toleraban y aceptaban el culto a los santos. En muchas ocasiones ambos movimientos formaban un continuo, como en el caso de Tuḥamī al-Wazzānī, miembro del Partido Reformista y procedente de una de las familias de *šurafā* más famosas de Marruecos, que pertenecía a la Ḥarrāqiyya de Tetuán, pese a la posición contraria al nacionalismo de su *šayj*, Sīdī Idrīs al-Ḥarrāq⁸². También ‘Abd al-Salām Bannūna, uno de los primeros nacionalistas de la zona norte, asistía con su hijo a las *ḥaḍra* de la Darqāwiyya en la cabila de Banī Ḥasan⁸³, que era una *zāwiya* cliente de la Ḥarrāqiyya. Una buena muestra del contacto y la colaboración entre los líderes religiosos, en concreto de la Darqāwiyya, y los *waṭaniyyīn*, fue el episodio que los servicios de información españoles denominaron «conspiración darqāwa», que tuvo lugar a principios de 1950 y que muestra las relaciones múltiples que existieron entre ambos grupos, más allá de la postura oficial de competencia y oposición.

V.3.2. La «conspiración darqāwa»

Antes de centrarnos en el suceso, conviene aclarar brevemente la situación del nacionalismo del norte de Marruecos y de las cofradías en la zona española de Protectorado. Tras el fin de la II Guerra Mundial, el régimen franquista quedó aislado internacionalmente por su apoyo o simpatía a las potencias fascistas, lo que le llevó a buscar nuevas relaciones para intentar salir del aislamiento. En el marco de su búsqueda, los franquistas se acercaron a los nacionalistas marroquíes como vehículo para entablar y mejorar sus relaciones internacionales con los países árabes, en los que los representantes del panarabismo y el panislamismo mantenían estrechos contactos con los *waṭaniyyīn*. Pese a este acercamiento, los servicios de información no dejaron de vigilar a los hombres fuertes del nacionalismo de la zona norte, y la política de la DAI osciló entre la tolerancia y la represión según la situación política. Pero la progresiva legitimación del régimen franquista en la política internacional motivó que las relaciones con los países árabes se limitaran a sobrevivir, y la presión que éstos ejercían para poner fin al régimen del Protectorado en Marruecos, aumentó la intransigencia de

⁸² Mateo Dieste, J. L., *La «hermandad» hispano-marroquí...* p. 286.

⁸³ *Ibidem*.

la administración española hacia los nacionalistas, al tiempo que se producía una colaboración mayor entre la Residencia General y la Alta Comisaría⁸⁴.

Por otra parte, el número de adeptos a las cofradías en general, y a la Darqāwiyya en particular, había ido disminuyendo progresivamente. Si bien todavía constituían una parte importante de la población, y los servicios de información seguían vigilando de cerca a sus líderes y personajes influyentes, el número de adeptos había caído desde los años treinta⁸⁵. A su vez, los cofrades estarían divididos en las *zawāyā* clientes de la Ḥarrāqiyya, la Ṣiddīqiyya y la *zāwiya* de Tušgan, la familia Bin ‘Aṣṣiba y la *zāwiya* de Karkar y la de Banī Zarwāl en la región oriental. Los datos recogidos muestran una gran fragmentación incluso dentro de una misma cabila entre los distintos líderes de las ramificaciones, siendo la más disputadas las cabilas de Yebala y Gomara, repartidos entre los leales a al-Ḥarrāq, Bin Ṣiddīq y Bin ‘Aṣṣiba⁸⁶.

La llamada «conspiración darqāwa» podría haber sido fruto de estos tres factores: las relaciones y contactos que existían entre nacionalistas y cofradías, más allá de la oposición a simple vista; el recrudecimiento de la política de la DAI con respecto a los *waṭaniyyīn*, y la decadencia progresiva que sufrían las *ṭuruq*. Este episodio aparece documentado como un intento de introducción de armamento de forma clandestina desde Tánger en febrero de 1950, con implicación de cofrades de la Darqāwiyya y nacionalistas marroquíes. También se hace una referencia escueta a otro intento anterior de revuelta, en el verano de 1949 y coincidiendo con los festejos por la boda del jalifa de la zona española, con focos en Yebala, Chauen y el Lucus⁸⁷. Un informe de la Comisaría de Seguridad del 23 de febrero de 1950 recoge una conversación (por medio de un intérprete, que sería el confesor de los hechos) entre un español, aquí llamado Carlos, y el *šarīf* Bin Ṣiddīq, en el que intentarían sublevar a las cabilas de la zona española contra la autoridad franquista, apoyados por «elementos subversivos en la disidencia⁸⁸». El supuesto líder de la revuelta sería un antiguo general republicano exiliado en París, que le habría dado al *šarīf* dinero para sobornar a los notables de las

⁸⁴ Algora Weber, M. D., *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995, p. 171.

⁸⁵ Mapa de las distintas cofradías en zona española. La Darqāwiyya contaría con 2.229 en Yebala, 183 en el Lucus, 818 en Gomara, 1849 en el Rif y 6735 en el Kert, formando un total de 11.814 adeptos en la zona española de 1946 a 1948. Se trata de una cifra considerablemente inferior a las recogidas en años anteriores (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

⁸⁶ «Informe sobre cofradías religiosas», 1944 (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

⁸⁷ «Complot darcaui» (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

⁸⁸ *Ibidem*.

cabilas, y armas para iniciar la revuelta. Como una muestra más de la vigilancia y la imagen colonial del *šarīf* darqāwa de Tánger, se recoge un informe personal:

«La historia de este cherif demuestra su odio a los extranjeros; pero ama, sin embargo, su dinero, sin distinguir entre francos, libras, marcos, dólares, pesetas y aún rublos. Durante la primera guerra mundial dio en Tánger el escándalo de izar la bandera alemana en su zauia de Tánger, pero después se entendió con los franceses. Enviado a Egipto en 1937, hizo campaña de propaganda por la España Nacional, pero a su regreso se puso en contacto con el consulado “rojo” de Tánger, del que recibió 400.000 francos. Durante la pasada guerra se mostró simpatizante de los franceses e ingleses, pero en un recorrido que hizo por el Territorio del Lucus ensalzó reiteradamente a Rusia, presentándola como artífice de la victoria [...] Excita a sus adeptos a luchar contra los extranjeros, recomendándoles que no lo hagan abiertamente de momento, sino de forma solapada [...] Los detenidos en Mayo y Junio de 1949 por los intentos de producir desórdenes en las fiestas que se celebraban con motivo de la boda de S.A.I. el Jalifa manifestaron que este cherif era el principal promotor de ellos⁸⁹».

El *šarīf* fue juzgado y encarcelado, al igual que varios de sus familiares y de su círculo cercano. Hubo varios condenados a prisión, y tres militares marroquíes implicados fueron juzgados en Consejo de Guerra:

«Posteriormente los hechos corroboraron las informaciones que la Intervención Territorial de Yebala acusaban con insistencia, terminando con el fracaso rotundo de la intentona armada, inspirada y dirigida desde Tánger por el Chej Darcaui, que fue juzgado y encarcelado, junto con sus cómplices, por el Tribunal Mixto de Tánger⁹⁰».

También aparecían como implicados en la revuelta los dirigentes del Partido Reformista Marroquí, refugiados en Tánger, ‘Abd al-Jāliq Torres y Mahdī Bannūna. Durante el juicio, Bin Šiddīq acercó más su postura a los nacionalistas, a quienes oficialmente había atacado en sus prédicas en tiempos anteriores:

«El condenado por el Tribunal Internacional Sid Ahmed El Darkaui el Gomari había adoptado una actitud digna ante dicho Tribunal, cuando declaró que era responsable de todo cuanto había ocurrido sobre la distribución de las armas en la

⁸⁹ «Resumen de antecedentes del cherif Sidi Ahmed Ben Mohammed Ben Seddic el Darcaui», Tetuán, 15 febrero 1950 (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

⁹⁰ *Ibidem*, sin traducción.

Zona española y que los dirigentes nacionalistas eran perseguidos en su país por los españoles y que eran inocentes de todo; pero que los españoles habían querido tergiversar la realidad acusando a los dirigentes de tener participación en lo que había ocurrido. Le contestó el Fakih Sid Mohammed Tenana, el conocido representante del partido reformista en Tetuán, que ésta declaración debía ser escrita con letras doradas en la historia del Marruecos moderno y dijo que los nacionalistas no olvidarían su actitud, pues ha puesto de manifiesto a la opinión pública mundial que los marroquíes son perseguidos en su país y especialmente en la zona española⁹¹».

Parece muy probable que, ante el auge del movimiento nacionalista, que gozaba cada vez de más apoyo, y la progresiva decadencia de la influencia de las cofradías, el habilidoso *šarīf* habría querido acercar posturas con los *waṭaniyyīn*, para lo que se habría declarado culpable del incidente de 1950, ganándose el favor de la opinión pública marroquí. De todas formas, mediante estos ejemplos queda patente que no existió un único aspecto de oposición en las relaciones entre nacionalistas y líderes religiosos, tal como pretendían las autoridades coloniales al oponer sus posturas. Existió, como hemos visto, un contacto mayor y una colaboración contra el régimen colonial, que era precisamente lo que las autoridades trataban de evitar, puesto que constituían dos de las fuerzas sociopolíticas y religiosas más importantes de Marruecos.

⁹¹ Informe sobre el juicio a Bin Šiddīq, Tetuán, 8 abril 1950 (Caja 2784, IDD13, AFR, AGA), sin traducción.

Conclusiones

Los trabajos de la historiografía colonial realizados por los investigadores franceses, y más tarde por los españoles, confirman la preocupación de las administraciones del Protectorado por controlar las cofradías musulmanas. Por sus vínculos interregionales y que sobrepasaban las fronteras coloniales, además de por su plasticidad y adaptación a la situación sociopolítica cambiante, estas instituciones eran vistas como una amenaza a la empresa colonial. Esta inquietud queda plasmada en la visión negativa que los autores coloniales tenían de las *ṭuruq*, vistas como organizaciones xenófobas y contrarias a la autoridad y al «progreso y la civilización». Los ejemplos presentados de estas obras reflejan la instrumentalización colonial y los objetivos de los colonizadores, que no eran otros que conocer los territorios, poblaciones y organizaciones para dominarlos y someterlos. Una vez confirmada esta intención, es conveniente reflexionar sobre el conjunto de conclusiones que se han alcanzado en este estudio.

En la primera parte de la tesis hemos hecho hincapié, en primer lugar, en la importancia histórica del jerifismo en la historia política y religiosa de Marruecos. El hecho de ser *ṣarīf* otorga, por un lado, una legitimidad fundamental a la hora de ejercer la autoridad, política en el caso de las dinastías reinantes, y también religiosa, que comparten con muchos de los fundadores de las *ṭuruq*. En el caso del fundador de la Darqāwiyya, Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, esta legitimidad por su ascendencia se conjugaría con aquella obtenida por sus conocimientos religiosos y por su papel como *muṡaddid* o renovador de una tradición mística. Dicha tradición será otra fuente de legitimidad, puesto que al inscribirse en la cadena (*silsila*) mística *ṣāḍilī*, por medio de la herencia de su maestro al-Ŷamal y como único discípulo, obtendría la autoridad para transmitir sus enseñanzas como fundador de una nueva *ṭarīqa*.

En lo que se refiere a la importancia de las cofradías, y como hemos tratado de mostrar analizando la relación entre Mūlāy Sulaymān y al-Darqāwī, hemos podido ver cómo los sultanes eran conscientes del peso sociopolítico y religioso de las *ṭuruq*, y cómo se valdrían de ellas y de los *ṣurafā’* para lograr sus objetivos. Una de las estrategias adoptadas por los gobernantes para acercarse a una *ṭarīqa* era afiliarse a ella, como en el caso de los sultanes Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān (r. 1822-1859) y Mūlāy Yūsuf

(r. 1912-1927), que habrían pertenecido a la Darqāwiyya¹. A cambio de ciertos privilegios y del establecimiento de relaciones de clientela, el Majzén podría evitar, mediante la acción de estos hombres influyentes, que las zonas que escapaban a su control efectivo desafiaran su autoridad. Sin embargo, del mismo modo que podían actuar en beneficio del gobierno, también tenían autoridad para avivar la llama del descontento entre las cabilas que pudieran verse perjudicadas por las actuaciones del Majzén.

A estos efectos, la posición geográfica de los Banī Zarwāl, en el Rif, constituía una ventaja estratégica a la hora de que una institución como la Darqāwiyya aumentara su influencia y extensión por el territorio marroquí. Situada en una zona escasamente controlada por la administración gubernamental, una figura como la de al-Darqāwī podría haber ejercido una amplia influencia en la política del momento. Además de su localización entre la montaña y las llanuras, entre Wazzān y Fez, ciudades que eran importantes centros comerciales y de saber, el territorio que habitan los Banī Zarwāl constituye uno de los más fértiles de la montaña rifeña, con las ventajas económicas que eso conlleva. Esta importancia estratégica sería tenida muy en cuenta cuando los franceses ocupasen el territorio, y, conocedores de la importancia de las cofradías y en concreto de la Darqāwiyya, buscarían entablar relaciones de clientela con el *šayj* del momento, Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī.

En lo que concierne al aspecto religioso de la *ṭarīqa*, ya hemos señalado las fuentes de legitimidad del *šayj* al-Darqāwī como *šarīf*, como sabio religioso y continuador de la tradición *šādīlī*, la principal corriente mística en el norte de África. Hemos analizado la estructura y organización de la cofradía, su jerarquía y los distintos ritos y prácticas que ayudan a aumentar la cohesión del grupo y a crear un sentimiento de pertenencia a esa institución social y religiosa. Basándose en la relación esencial que se establece entre maestro y discípulo dentro de la *ṭarīqa*, se crearían los lazos de lealtad que tanto preocuparían al colonialismo europeo, y que eran vistos como una amenaza para su proyecto de ocupación. En este aspecto social de la cofradía, ésta desarrollaría sus propios símbolos y ritos a los que dotarían de un significado propio y exclusivo, que conducirían a cohesionar al grupo de discípulos y a la identificación del individuo con la *ṭarīqa*. El hecho de participar en las reuniones y sesiones comunales, en las

¹ El Hour, R., «Darqāwa», E13 [En prensa]; Le Tourneau, R., «Darkāwa», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E. J. Brill, vol. 2 (1986), p. 160.

celebraciones y ocasiones especiales, tiene más importancia que los símbolos distintivos exteriores (en el caso de la Darqāwiyya, la *jirqa*, el bastón, el rosario o el turbante), pues son mucho más poderosos a la hora de reafirmar el sentido de pertenencia a la comunidad exclusiva que conforma la cofradía. Estos encuentros y celebraciones de las cofradías eran seguidos de cerca por las autoridades coloniales, que veían en ellos una suerte de termómetro a la hora de medir la influencia de la cofradía o de la *zāwiya*, la popularidad de sus líderes, sus ingresos económicos y qué personalidades urbanas o rurales asistían o dejaban de asistir y por qué.

En esta línea, hemos abordado el papel de la *zāwiya* como eje vertebrador y motor social y económico de la *ṭarīqa*, que cumple varias funciones más allá de la asociativa. Según la importancia de la cofradía y del prestigio de su líder, además de su posición estratégica, una *zāwiya* podía convertirse en el centro más importante de una cabila o en un influyente punto de encuentro de las élites urbanas. Tanto los sultanes como las autoridades coloniales conocían el peso de estos centros religiosos, y desarrollarían sus políticas y estrategias teniendo en cuenta el papel que los líderes y discípulos de las *zawāyā* podrían desempeñar a favor o en contra de sus intereses.

En relación a su aparición y desarrollo, la Darqāwiyya conoció una rápida extensión por todo el norte de África gracias a la cantidad de discípulos que congregó al-Darqāwī, y que a la vuelta a sus lugares de origen o con su instalación en otros centros, fundaron sus propias *zawāyā* y propagaron las enseñanzas de su maestro. Fruto de este rápido crecimiento y expansión, a la muerte del fundador, la mayoría de los centros que habían fundado sus discípulos se escindieron del original. Hemos tratado las distintas ramas que se fundaron en Marruecos, con especial hincapié en la zona norte (Tánger, Tetuán, Tušgan, Karkar...) y en la influyente *zāwiya* de Madaghra. Debido a esta fragmentación, no es posible hablar de una acción o política conjuntas de la *ṭarīqa* Darqāwiyya, como no es posible hablar tampoco de un único liderazgo.

Como consecuencia, cada centro influyente (Ṣiddīqiyya, Ḥarrāqiyya, *šurafā*’ de Madaghra...) siguió las políticas de sus líderes, que actuarían en consecuencia siguiendo la situación sociopolítica del momento. Una gran parte de los notables y líderes religiosos de las cabilas adoptaron una estrategia de supervivencia, y acabaron aceptando, en muchos casos con recelo, la cooperación con la administración colonial. Hemos visto la colaboración de la Ḥarrāqiyya de Tetuán con las autoridades coloniales

españolas, la clientela de la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl y de su *ṣayj* con los franceses, la oposición en los primeros momentos de la *zāwiya* de Madaghra a la ocupación colonial o las intrigas y los juegos de poder de la *Ṣiddīqiyya* de Tánger. Todos ellos son ejemplos de esta fragmentación, sobre la que también influyeron las nuevas fronteras coloniales tras el establecimiento de los Protectorados. Tetuán, como capital del Protectorado español, ofrecía ciertos beneficios a los líderes y miembros influyentes de las cofradías como la *Ḥarrāqiyya* si éstos colaboraban con los colonizadores. Tánger, ciudad del Estatuto Internacional, era el centro de Marruecos en cuanto a política internacional, y un líder hábil como Muḥammad bin *Ṣiddīq*, y más tarde su hijo Aḥmad, podría obtener numerosas ventajas si sabía jugar sus cartas. Del mismo modo, la *zāwiya* madre, por su posición privilegiada, era un importante punto estratégico para el control de la zona, y en consecuencia franceses y líderes *darqāwa* de Banī Zarwāl conocían los beneficios de la colaboración.

La pauta principal de las autoridades españolas del Protectorado en relación a las cofradías fue la desconfianza. Una de las características que más preocupada al colonizador era la capacidad interregional de las *ṭuruq*, que trascendían las divisiones en cabilas y regiones administrativas, y creaban vínculos sociales y lazos políticos gracias a sus redes de *zawāyā*, sus espacios de reunión, culto y formación. En este sentido, tenemos el ejemplo del establecimiento de las distintas ramas de la *ṭarīqa* en Oriente Medio. Procedentes de Argelia, sus contactos y redes de solidaridad permitieron a los líderes y discípulos de estas ramas asentarse y ejercer su labor en un entorno nuevo.

En la zona del Protectorado español de Marruecos, la política de la Delegación de Asuntos Indígenas, personificada en la figura del interventor de la cabila, consistió en atraer, mediante privilegios y promesas políticas y económicas, a los notables y líderes religiosos para facilitar la penetración en el territorio que buscaban dominar. No es posible hablar de una única política de la administración española con la *Darqāwiyya*, del mismo modo que no existió una política uniforme de la *ṭarīqa* con las autoridades. Si bien la línea general con la *Ḥarrāqiyya* fue de colaboración, esto no quiere decir que la rama de Tetuán no estuviera vigilada por los servicios de información. Del mismo modo, y debido a las intrigas y dobles juegos de sus líderes, los colonizadores vigilaron estrechamente la rama *Ṣiddīqiyya* de Tánger y sus parientes de Tušgan, por su influencia en la zona noroeste del Protectorado y su red de *zawāyā* extendida por las cabilas.

Pese a la colaboración de algunas de las ramas de la Darqāwiyya con las autoridades españolas, la imagen negativa del darqāwī que la historiografía colonial francesa había creado, continuó siendo la imperante. Ya hemos hablado de la imposibilidad de establecer un único perfil del adepto a la cofradía, pero ese estigma permaneció en el imaginario colonial, y podemos verlo cada vez que consultamos un documento de los servicios de información o alguna obra dedicada a la formación del personal de la administración. El darqāwa como contrario a la autoridad, que se opone sistemáticamente al gobierno y a su acción «civilizadora» permaneció en las obras y estudios españoles sobre cofradías.

En cuanto a la postura de la Darqāwiyya ante los movimientos de resistencia al colonialismo español en el norte de Marruecos, hemos visto que ésta no fue homogénea. Al-Raysūnī buscaría la colaboración de los Darqāwa como uno de los medios legitimadores de su lucha, aunque previamente hubiera colaborado con los colonizadores. Pero la Ḥarrāqiyya ya había establecido relaciones y colaboración con los españoles, de quienes obtenía privilegios y beneficios a cambio de facilitar su política. Por otra parte, el *ṣarīf* Bin Ṣiddīq, además de la enemistad que mantenía con al-Raysūnī, también se había prestado, junto con la *zāwiya* de Tušgan, a colaborar con el colonialismo en esta ocasión, como consecuencia de las políticas adoptadas por al-Raysūnī, que minaban la influencia y los privilegios de la cofradía en las cabilas que controlaba, en el noroeste del país.

Por su parte, ‘Abd al-Krīm, tras haber intentado ganar a la Darqāwiyya a su causa si conseguirlo, se dispondría a combatirla. Los privilegios de las *ṭuruq* chocaban con su proyecto nacionalista en el Rif, donde la *zāwiya* madre de la cofradía era el principal cliente de la administración gala. Además, el poder y la importancia de las cofradías entraban en conflicto con su pensamiento cercano a la *salafīyya* y al reformismo político de Mustafa Kemal, y los bienes habices y beneficios económicos de las cofradías eran necesarios para sustentar la economía de guerra de ‘Abd al-Krīm. Tras haber atacado éste la *zāwiya* de Tušgan en 1921 y quemado la de Amîyûṭ en 1925, los Darqāwa del norte colaborarían con españoles y franceses en la lucha contra el líder rifeño. En este aspecto, podríamos concluir que más que la diferencia de ideas políticas o religiosas entre los líderes de la Darqāwiyya y los de la resistencia en el norte, lo que llevó a la *ṭarīqa* a la colaboración con el colonialismo fueron las represalias de al-Raysūnī y ‘Abd al-Krīm, así como el temor a perder las ventajas económicas y los

privilegios sociales de los que habían gozado tradicionalmente y que a su vez les reportaba la colaboración con el colonizador. En esta línea de pensamiento económico, no tiene sentido la concepción de la *ṭarīqa* como opuesta al gobierno, que defendía la historiografía colonial. Los líderes de las cofradías eran conscientes de los beneficios que les reportaban las buenas relaciones con las autoridades, que eran una fuente importante de su sustento, además de la imposibilidad de recoger la *ziyāra* si mantuvieran una posición contraria a la autoridad que gobernaba el territorio en el que vivían sus adeptos y recolectaban sus donaciones, además de no poder ocupar puestos políticos de importancia.

Durante la guerra civil española, la política del bando sublevado, que controlaba el Protectorado, consistió en atraer a los notables y líderes religiosos para que facilitasen la recluta de marroquíes para la guerra. Gracias a las políticas de los años anteriores y a la preponderancia del estamento militar en la administración, los interventores, pieza clave de la política española en las cabilas, habían entablado buenas relaciones con los notables, y éstas fueron claves a la hora de fomentar el alistamiento en las filas franquistas. Si bien la propaganda del bando sublevado fue intensa, a la vez que se hacían falsas promesas y se recurría a engaños y reclutas forzosas, parece que la causa principal del alistamiento fue la mala situación económica (cosechas insuficientes, cierre de talleres y fábricas, bloqueo de las fronteras y desempleo de los trabajadores estacionales. Algunas *zawāyā* como las clientes de la Ḥarrāqiyya se declararon afines al bando franquista y colaboraron en la recluta, mientras que otras como la Ṣiddīqiyya o la *zāwiya* de Tušgan mantendrían posturas más ambivalentes y utilizarían sus redes y contactos para desarrollar un doble juego político, al tratar con franquistas, republicanos y franceses. Del mismo modo, durante la II Guerra Mundial, los servicios de información europeos muestran la desconfianza y los múltiples pagos que recibía el *šarīf* Bin Ṣiddīq de las partes implicadas en el conflicto.

Episodios como la rebelión de Bāb Tāza durante la República, o los intentos varios de introducir armamento para el bando republicano durante la guerra civil desde Tánger, le valieron la desconfianza y la vigilancia de las autoridades al *šayy* de la Ṣiddīqiyya. No obstante, gracias a su habilidad política, mantenía buenas relaciones con las autoridades francesas y españolas, que le supondrían unos beneficios nada despreciables. En este sentido, podemos asegurar que el doble juego fue mantenido tanto por los líderes de la *ṭarīqa* como por los colonizadores. A unos y otros les

beneficiaban estas relaciones, pero al mismo tiempo se desconfiaba de las verdaderas intenciones del otro; la DAI vigilaba a las cofradías mientras buscaba su colaboración, y los líderes de las *ṭuruq* recibían pagos y privilegios de la administración y actuaban orientados a mantener su prestigio, ampliar el número de seguidores o asegurar su existencia.

A mediados de los años veinte y los treinta del siglo XX, con la aparición de un nuevo actor político como el nacionalismo marroquí, las autoridades coloniales se volvieron hacia las cofradías como medio de contrarrestar la creciente influencia de los *waṭaniyyīn*. Tratando de oponer la concepción religiosa de las *ṭuruq* a aquella de los nacionalistas, influenciada por la *salāfiyya* y el reformismo islámico, intentaron presentar la realidad como la oposición de dos bloques ideológicos contrarios. Sin embargo, los contactos y las relaciones entre los líderes y discípulos de las cofradías y los *waṭaniyyīn* fueron más complejas de lo que la historiografía colonial refleja. No era extraño que importantes representantes del nacionalismo tetuaní, como ‘Abd al-Salām Bannūna, acudiera a las reuniones de la Ḥarrāqiyya de Tetuán, pese a que su líder Sīdī Idrīs mantuviera posiciones contrarias a las ideas nacionalistas. También los contactos de Aḥmad bin Ṣiddīq con representantes del nacionalismo fueron cada vez más frecuentes a medida que este movimiento ganaba apoyo y reconocimiento. Podemos poner como ejemplo el acercamiento del *ṣarīf* a los nacionalistas durante sus declaraciones en el juicio por la llamada «conspiración darqāwa». En ellas eximía de culpa a los primeros, acercando posiciones al movimiento político que ganaba peso y protagonismo en un marco internacional, principalmente formado por los países árabes independientes y movimientos nacionalistas, que reclamaba la independencia de Marruecos.

A modo de conclusión final, podemos decir que la *ṭarīqa* Darqawiyya ha sido una pieza clave en la historia religiosa y política de Marruecos. Desde su aparición, experimentó un rápido crecimiento y expansión gracias al elevado número de discípulos de su fundador. Por su diversa procedencia, a la vuelta de los discípulos a sus lugares de origen, se crearon *zawāyā* en las que se propagaron las enseñanzas de renovación de la mística *ṣāḍilī* de al-Darqāwī por todo Marruecos y el resto del norte de África, llegando a Oriente Medio y al Ḥiyāz. Aunque tomaron el nombre de sus fundadores, estas ramificaciones mantuvieron la cadena de iniciación mística darqāwa, y aún hoy las *ṭuruq* activas (‘Alawiyya, Kattāniyya, Ḥabībiyya, Ḥarrāqiyya o Ṣiddīqiyya, por citar

algunas), muchas de las cuales se han extendido al resto del mundo, tienen su origen en la Darqāwiyya. Esto demuestra la importancia religiosa de la cofradía. Por otro lado, su rápido crecimiento y extensión por todas las clases sociales marroquíes, pusieron a la cofradía en el punto de mira de las autoridades precoloniales y coloniales. Por el tiempo que les tocó vivir, sus líderes se adaptaron a las circunstancias sociopolíticas del momento y la *ṭarīqa* desempeñó un importante papel en la política del momento. Sin la resistencia de algunas *zawāyā* a la ocupación colonial, o la posterior colaboración con el colonizador, la historia política y religiosa de Marruecos no se habría configurado de la misma forma. La gran cantidad de personajes influyentes que pertenecieron a la *ṭarīqa* demuestra su importancia, y buena muestra de ella es la preocupación que despertó en las autoridades coloniales y que ha quedado plasmada en su producción historiográfica.

Conclusions

Colonial historiography works carried out by French researchers, and later by Spanish ones, highlight the concern of the administrations of the Protectorate to control the Islamic brotherhoods. Due to their interregional ties, which surpassed the colonial frontiers, combined with their plasticity and adaptation to the changing socio-political situation, these institutions were seen as a threat to the colonial venture. This worry is reflected in the negative view that the colonial authors had of the *ṭuruq*, who were seen as xenophobic organizations, contrary to any authority and to «progress and civilization». Examples used in these works evidence the colonial instrumentalization and the objectives of the colonizers, which were no other than knowing the territories, populations and organizations in order to dominate and to submit them. Once such intention is confirmed, it is convenient to reflect on the set of conclusions that have been reached in this study.

In the first part of the thesis it has been emphasized the historical importance of sharifism in the political and religious history of Morocco. The fact of being *šarīf* grants a fundamental legitimacy in the exercise of authority, political when referring to the ruling dynasties, and religious, which they share with many of the founders of *ṭuruq*. Regarding the founder of the Darqāwiyya, Mūlāy al-'Arabī al-Darqāwī, this legitimacy, granted by lineage, would be combined with the one obtained by his religious knowledge and his role as *muṣaddid* or renovator of a mystical tradition. The latter will be another source of legitimacy, since by inscribing itself in the mystic *šādīlī* chain (*silsila*), through the inheritance of his master al-Ŷamal, and as his sole disciple, he would obtain the authority to transmit his teachings as a founder of a new *ṭarīqa*.

Regarding the importance of the brotherhoods, and as it has been intended to be shown by analyzing the relationship between Mūlāy Sulaymān and al-Darqāwī, it has been probed how the Sultans were aware of the socio-political and religious weight of the *ṭuruq*, and how they would make use of these brotherhoods, and also the *šurafā'*, to achieve their objectives. One of the strategies adopted by the rulers to approach a *ṭarīqa* was to get affiliated, like Sultans Mūlāy 'Abd al-Raḥmān (r.1822-1859) and Mūlāy Yūsuf (r.1912-1927), who would have belonged to the Darqāwiyya. In exchange for certain privileges and the establishment of clientele relations, the Makhzen could avoid, by action of these influential men, that those areas which escaped to its effective control

would defy its authority. However, just as they could act for the benefit of the government, they also had the authority to stir up the flame of discontent amongst the tribesmen who might be harmed by the actions of the Makhzen.

To this extent, the geographical position of the Banī Zarwāl, in the Rif, constituted a strategic advantage when an institution such as the Darqāwiyya increased its influence and extension across the Moroccan territory. Located in an area barely controlled by the government administration, a figure like al-Darqāwī could have exerted a wide influence in the politics of the moment. In addition to its location between the mountains and the plains, Wazzān and Fez, cities which were important centres of commerce and knowledge, the territory inhabited by the Banī Zarwāl is one of the most fertile of the Riffian mountain, with the economic advantages that it entails. This strategic importance would be taken into account when the French occupied the territory, and, knowing the importance of the brotherhoods, and in particular of the Darqāwiyya, they would have sought to establish clientele relations with the *ṣayj* of that moment, Mūlāy 'Abd al-Raḥmān al-Darqāwī.

Concerning the religious aspect of the *ṭarīqa*, it has already been pointed out what the sources of legitimacy of the *ṣayj* al-Darqāwī as *ṣarīf*, as a religious scholar and as a keeper of the *ṣāḍilī* tradition, the main mystical belief in North Africa were. We have analyzed the structure and organization of the brotherhood, its hierarchy and the different rites and practices that help to increase the cohesion of the group and to create a feeling of belonging to that social and religious institution. On the basis of the essential relationship established between master and disciple within the *ṭarīqa*, the bonds of loyalty that would trouble so much the European colonialism, and which were seen as a threat to their project of occupation, would be created. Referring to the social aspect of the brotherhood, it would develop its own symbols and rites to which they would endow their own and exclusive meaning, which would lead to the grouping of the disciples and the identification of the individual with the *ṭarīqa*. Participation in community meetings and sessions, and in celebrations and special occasions, was more important than the external distinctive symbols (in the case of Darqāwiyya, the *jirqa*, the cane, the rosary or the turban), since they were much more powerful in reaffirming the sense of belonging to the exclusive community that conformed the brotherhood. These meetings and celebrations of the brotherhoods were closely followed by the colonial authorities, who saw them as a kind of thermometer to measure the influence of

the brotherhood or the *zāwiya*, the popularity of their leaders, the economic incomes and which urban or rural personalities attended or were missing and why.

In this regard, we have approached the role of the *zāwiya* as the backbone and social and economic motor of the *ṭarīqa*, which fulfils several functions beyond the associative one. According to the importance of the brotherhood and the prestige of its leader, besides its strategic position, a *zāwiya* could become the most important centre of a tribe or a significant meeting place for the urban elites. Both the sultans and the colonial authorities knew the weight of these religious spaces, and would develop their policies and strategies taking into account the role that the leaders and disciples of the *zawāyā* could play for or against their interests.

In relation to its appearance and development, the Darqāwiyya experienced a rapid expansion throughout North Africa due to the number of disciples that al-Darqāwī congregated, they who which after returning to their places of origin or after past their settlement in other centres, founded their own *zawāyā* and propagated the teachings of their master. As a result of this rapid growth and expansion, at the death of the founder, most of the centres founded by his disciples were split from the original. We have discussed the different branches that were founded in Morocco, with special emphasis on the northern area (Tangier, Tetouan, Tušgan, Karkar ...) and on the influential *zāwiya* of Madaghra. Due to this fragmentation, it is not possible to speak of a joint action or policy of the *ṭarīqa* Darqāwiyya, as it is not possible to speak of a single leadership.

As a consequence, each influential centre (Ṣiddīqiyya, Ḥarrāqiyya, *šurafā'* of Madaghra ...) followed the policies of its leaders, who would act accordingly following the socio-political situation of the moment. A large part of the notables of the tribes and religious leaders adopted a strategy of survival, and ended up accepting, in many cases with suspicion, cooperation with the colonial administration. We have seen the collaboration of the Ḥarrāqiyya of Tetouan with the Spanish colonial authorities, the clientele of the main *zāwiya* in Banī Zarwāl and its *šayj* with the French, the opposition in the first moments of the *zāwiya* of Madaghra to the colonial occupation or the political intrigues of the Ṣiddīqiyya of Tangier. All of them are examples of this fragmentation, which was influenced by the new colonial frontiers as a consequence of the establishment of the Protectorates. Tetouan, as the capital of the Spanish Protectorate, offered certain benefits to the leaders and influential members of the

brotherhoods like the Ḥarrāqiyya provided they were collaborating with the settlers. Tangier, the city of the International Statute, was the international politics centre of Morocco, and a skilled leader like Muḥammad bin Ṣiddīq, and later his son Aḥmad, could gain many advantages if he make the right moves. Likewise, the Banī Zarwāl *zāwiya*, because of its privileged position, was an important strategic checkpoint of the zone, and consequently French and Darqāwa leaders of that tribe knew the benefits of their collaboration.

The main pattern of the Spanish authorities of the Protectorate in relation to the brotherhoods was mistrust. One of the characteristics that worried the colonizer the most was the interregional capacity of the *ṭuruq*, which transcended inter-tribal divisions and separations in administrative regions, and created social bonds and political ties through their *zawāyā* networks, their spaces of assembly, worship and formation. In this sense, we have the example of the establishment of the various branches of the *ṭarīqa* in the Middle East. From Algeria, their contacts and networks of solidarity allowed the leaders and disciples of these branches to settle and exercise their work in a new environment. Within the area of the Spanish Protectorate of Morocco, the policy of the Delegation of Indigenous Affairs (DAI), personified in the “interventor” of the tribe, consisted in attracting, through privileges and political and economic promises, notables and religious leaders to facilitate penetration in the territory they sought to dominate. It is not possible to talk of a unique policy of the Spanish administration with the Darqāwiyya, as there was no uniform policy of the *ṭarīqa* with the authorities. While the general approach to the Ḥarrāqiyya was in a collaborative way, this does not mean that the Tetouan branch was not monitored by the intelligence services. In the same way, and due to the intrigues and double standards of their leaders, the colonizers closely watched the Ṣiddīqiyya branch of Tangier and its relatives of Tušgan, by their influence in the northwest area of the Protectorate and its network of *zawāyā* extended by the tribes.

Despite the collaboration of some of the branches of the Darqāwiyya with the Spanish authorities, the negative image of the Darqāwī that French colonial historiography had created remained as the prevailing one. We have already talked about the impossibility of establishing a single profile of the adept to the brotherhood, but that stigma remained in the colonial imaginary, and we can see it every time we consult a document of the information services or paperwork which purpose was to train

officials or administrative personnel. The Darqāwa concept as opposed to authority, which is systematically against the government and its «civilizing» action, remained in the Spanish works and studies on brotherhoods.

As for the position of the Darqāwiyya before the movements of resistance to Spanish colonialism in the north of Morocco, we have seen that this was not homogeneous. Al-Raysūnī would seek the collaboration of the Darqāwa as one of the legitimating means of his struggle, although he had previously collaborated with the settlers. But the Ḥarrāqiyya had already established relations and collaboration with the Spaniards, from whom he obtained privileges and benefits in exchange for facilitating his policy. On the other hand, the *šarīf* Bin Ṣiddīq, in addition to his enmity with al-Raysūnī, had also lent, along with the *zāwiya* of Tušgan, to collaborate with colonialism on this occasion, as a consequence of the policies adopted by al-Raysūnī, who undermined the influence and the privileges of the brotherhood in the tribes he controlled, in the northwest of the country.

As for ‘Abd al-Krīm, having attempted to gain the Darqāwiyya to his cause without success, would prepare to fight it. The privileges of the *ṭuruq* clashed with their nationalist project in the Rif, where the main *zāwiya* of the brotherhood was the principal client of the French administration. In addition, the power and importance of the brotherhoods came into conflict with their close thinking to the *salafiyya* and the political reformism of Mustafa Kemal, and the economic assets and benefits of the brotherhoods were necessary to sustain the war economy of ‘Abd al-Krīm. After his attack on the Tušgan *zāwiya* in 1921 and burning of the Amîyûṭ one in 1925, the Darqāwa of the north zone would collaborate with Spaniards and French in the fight against the Riffian leader. In this respect, we could conclude that rather than the difference of political or religious ideas between the leaders of the Darqāwiyya and those of the resistance in the north, what led the *ṭarīqa* to the collaboration with colonialism were the reprisals of al-Raysūnī and ‘Abd al-Krīm, as well as the fear of losing the economic advantages and social privileges of those who had traditionally enjoyed them, and which in return brought them their collaboration with the colonizer. Bearing in mind this existing economic background, the conception of the *ṭarīqa* as opposed to the government, that defended colonial historiography, does not make sense. The leaders of the brotherhoods were aware of the benefits of good relations with the authorities, which were an important source of their livelihood, as well as the

impossibility of collecting the *ziyāra* if they held a position contrary to the authority that ruled the territory where their adepts were settled and, therefore, their donations were collected further to their inability to occupy important political positions.

During the Spanish Civil War, the policy of the Nationals, who controlled the Protectorate, consisted on attracting notables and religious leaders to facilitate the recruitment of Moroccans for war. Because of the policies of previous years and the preponderance of the military establishment in the administration, the Administrators, a key piece of Spanish politics in the tribes, had established good relations with the notables, and they were key in encouraging enlistment in the Francoist ranks. Although the propaganda on the rebellious side was intense, while making false promises and recourse to deception and forced recruits, it seems that the main cause of the enlistment was the bad economic situation (insufficient harvests, closure of factories, blockade of frontiers and unemployment of the seasonal workers). Some *zawāyā* clients of the Ḥarrāqiyya declared themselves pro-Franco and collaborated in the recruit, while others like the Ṣiddīqiyya or the *zāwiya* of Tušgan would maintain more ambivalent positions, and would use their networks and contacts to develop a double political game, when dealing with Franco, Republicans and French. In the same way, during World War II, the European information services showed the distrust and the multiple payments that the *šarīf* Bin Ṣiddīq received from the parties involved in the conflict.

Episodes such as the rebellion of Bāb Tāza during the Spanish Republic, or the numerous attempts to introduce weapons for the Republican side during the Spanish Civil War from Tangier, earned him distrust and vigilance from the authorities to the *šayj* of the Ṣiddīqiyya. Nevertheless, thanks to his political ability, he maintained good relations with the French and Spanish authorities, who would provide several benefits to him. In this sense, we can assert that the double game was maintained by both the *ṭarīqa* leaders and the settlers. These relations benefited both of them, but at the same time they distrusted each other's true intentions; The DAI monitored the brotherhoods while seeking their collaboration, and the leaders of the *ṭuruq* received payments and privileges from the colonial administration and acted to maintain their prestige, expand the number of followers or ensure their existence.

In the mid-1920s and 1930s, with the emergence of a new political actor, Moroccan nationalism, the colonial authorities turned to the brotherhoods as means of

counteracting the growing influence of the *waṭaniyyīn*. Trying to oppose the religious conception of the *ṭuruq* to that of the nationalists, influenced by the *salafiyya* and Islamic reformism, they tried to present reality as the opposition of two antagonist ideological blocs. However, the contacts and relations between the leaders and disciples of the brotherhoods and the *waṭaniyyīn* were more complex than the colonial historiography presents. It was not surprising that important representatives of nationalism in the north, such as ‘Abd al-Salām Bannūna, attended the meetings of the Ḥarrāqiyya of Tetouan, despite their leader Sīdī Idrīs maintained contrary positions to nationalist ideas. Also the contacts of Aḥmad bin Ṣiddīq with representatives of nationalism became quite frequent as this movement gained support and recognition. We can take as an example the approach of the *ṣarīf* to the nationalists during their statements in the trial for the so-called «Darqāwa conspiracy». In them, he exempted guilty of the former, bringing positions to the political movement that gained weight and relevance in an international framework, mainly formed by the independent Arab countries and nationalist movements who demanded the independence of Morocco.

As a final conclusion, we can say that *ṭarīqa* Darqawīyya has been a key piece in the religious and political history of Morocco. From its appearance, it underwent a rapid growth and expansion thanks to the high number of disciples of its founder. Due to their diverse origins, upon the return of the disciples to their places of provenance, several *zawāyā* were created, in which the teachings of the renewal of the mystic *ṣāḍilī* of al-Darqāwī were propagated widely throughout Morocco and the rest of North Africa, reaching Middle East and Ḥiyāz. Although they took the name of their founders, these ramifications maintained the Darqāwa chain of mystical initiation, and even today the active *ṭuruq* (‘Alawīyya, Kattāniyya, Ḥabībiyya, Ḥarrāqiyya or Ṣiddīqiyya, to name a few), many of which have been extended to the rest of the world, have their origin in the Darqāwīyya. This shows the religious importance of the brotherhood. On the other hand, its rapid growth and extension by all the Moroccan social classes put the brotherhood in the focus of the precolonial and colonial authorities. By the time they lived, their leaders adapted to the socio-political circumstances of the moment and the *ṭarīqa* played an important role in the politics at the time. Without the resistance of some *zawāyā* to colonial occupation, or their subsequent collaboration with the colonizer, the political and religious history of Morocco would not have been shaped in the same way. The great number of influential people who belonged to the *ṭarīqa*

demonstrates its importance, and a good example of this fact is the concern aroused in the colonial authorities, and that it has been reflected in its historiographic production.

Bibliografía

‘Ābid al-Jābirī, M., *al-Ḥaraka al-salaḥiyya wa-l-jamā‘āt al-dīniyya al-mu‘āṣira fī-l-Maghrib*, Beirut 1987.

Abun-Nasr, J., *The Tijaniya: A Sufi order in the Modern World*, Londres, Middle Eastern Monographs, 7, Royal Institute of International Affairs, 1965.

Agherrabi, N., *Le Soufi marocain My al-Arbi al-Darqāwī*, Rabat, Dar Lamane, 2010.

Akmir, Y. «La aportación documental a la historia de Marruecos pre-colonial», *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 15 (2004), pp. 13-27.

Albet i Mas, A., «La huella de España en Marruecos: políticas de ocupación, protección y explotación», J. Nogué y J. L. Villanova (eds.), *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*, Lleida, Milenio, 1999.

Algora Weber, M. D., *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995.

Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*, Tetuán, Imprenta del Majzén, 1950.

-*Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52*, Tetuán, Imprenta del Majzén, 1952.

Alta Comisaría de España en Marruecos, Inspección General de Intervención y Fuerzas Jalifianas, *Manual para el servicio del oficial de intervención en Marruecos*, Madrid, Talleres del depósito de la guerra, 1928.

Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Inspección de Intervención y Tropas Jalifianas, *Cofradías religiosas en Marruecos. Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención. Conferencias del capitán Maldonado*, s.l., s.e., 1932.

Andrews, G. F., «Islam and the Confraternities in French North Africa», *The Geographical Journal*, vol.47, No.2 (1916), pp. 116-130.

Arques, E., *17 de julio. La epopeya de África. Crónica de un testigo*, Ceuta-Tetuán, Imprenta África, pp. 17-18.

Aubin, E., *Morocco of Today*, Londres, J.M. Dent & Co., 1906.

Ayache, G., «Histoire et colonisation», *Hespéris Tamuda*, n° XVII (1976-1977), pp. 47-67.

-*Les origines de la guerre du Rif*, Rabat y París, Société Marocaine des Editeurs Réunis y Publications de la Sorbone, 1981.

Azaña, M., *Obras Completas*, México, Ediciones Oasis, vol. IV, 1968.

Balfour, S., *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002.

Bazzaz, S., *Challenging Power and Authority in pre-Protectorate Morocco: Shaykh Muḥammad al-Kattānī and the Ṭarīqa Kattāniyya*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 2002.

Ben M'Barek, S., «Les Derqawa», *Bulletin de la Sociologie et de Géographie du Maroc*, (1961).

Benjelloun, A., «Le mouvement nacionaliste marocain de l'ancienne zone nord et les Jbala», A. Zouggar y J. Vignet-Zunz, *Jbala-Histoire et Société. Études sur le Maroc du Nord-ouest*, París, C.N.R.S., 1991, pp. 91-122.

-*Le Patriotisme marocain face au protectorat espagnol*, Rabat, El maârif Al Jadida, 1993.

Bentounès, Cheikh K., «Un nouveau regard sur la vie et l'oeuvre du cheikh Ahmad al-'Alawī (m. 1934)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shâdhiliyya*, París, Espace du tems present, 2005, pp. 285-301.

Bidwell, R., *Morocco Under Colonial Rule. French Administration of Tribal Areas 1912-1956*, Londres, Frank Cass, 1973.

Björkman, W., «Tulband», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E. J. Brill, Vol. 10, 1986, pp. 608-615.

Blanco Izaga, A., «Prólogo», E. Blanco Izaga, *El perro de kábila y otros registros etnográficos del protectorado de España en Marruecos*, Melilla, Servicio de publicaciones de la UNED, 2013, pp. 24-51.

Bokbot, M., *Muqāwamat al-hawāmiš al-šahrāwīyah lil.isti'mār, 1880-1938: šafaḥāt mayḥūlah min šumūd qabā'il al-tujūm al-šarqīyah min Tāfilālt ilā Wād Nūl*, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2005.

Boletín de Información, *África* (noviembre 1943).

Bouasria, A., *Sufism and politics in Morocco. Activism and Dissent*, Londres, Routledge, 2015.

Brunel, R., *Le monachisme errant dans l'islam. Sidi Heddi et es Heddawa*, París, Maisonneuve et Larose, 2001.

Buendía, P., «¿Es el verde el color del Islam? Simbolismo religioso y connotaciones políticas del color verde en el Islam», *Le Muséon* 125, 1-2 (2012), pp. 215-240.

Bullard, A., *The Barbary Coast. Sketches of French North Africa*, Nueva York, The Macmillan Company, 1913.

Burckhardt, T., *Cartas de un maestro sufí. El shaykh al-'Arabī ad-Darqāwī*, Palma de Mallorca, Ediciones de la Tradición Unánime, 1991.

Burke III, E., *Prelude to Protectorate in Morocco. Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

-«The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature», E. Gellner y C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers From the Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1972, pp. 175-199.

Capaz, O., «La cofradía Darkauía», *África* (agosto 1932), pp. 143-146.

Capdequi y Brieu, M., *Apuntes sobre la zona occidental del Protectorado Marroquí Español*, Madrid, San Fernando, 1923.

Carballeira, A. M., «Aproximación a las donaciones piadosas en el islam medieval: el caso de al-Andalus», A. García Leal (ed.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Serie Asturiensis Regnim Territorium. Documentos y estudios sobre el

período tardorromano y medieval en el noroeste hispano, vol.5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2012, pp. 385-406.

Cartas de Richard M. Bownass y Paul H. Alling al *šarīf* Bin Ṣaddīq, 20 octubre de 1946 (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

Cat, É., «L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc», *Revue des Deux Mondes*, 149 (1898), pp. 375-404.

Central de Intervención de Melilla, 12 de marzo de 1928, (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA).

Cerdeira, C., *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*, Madrid, Editorial Ibero-africano-americana, 1923.

Chandler, J. A., «Spain and Her Moroccan Protectorate 1898-1927», *Journal of Contemporary History*, vol. 10, No.2 (abril 1975), pp. 301-322.

Chebel, M., *Dictionnaire des symboles musulmans*. París, Albin Michel, 1995.

Chelhod, J., «La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré», *Revue de l'histoire des religions*, 148-1 (1955), pp. 68-88.

Cherif, M., *Al-taṣawwuf wa-l-sulṭa bī-l-Magrib al-muwahḥidī*, Al-Qarnayn 6-7/12-13m.

Chih, R., «Shurafā' and Sufīs: the Qādiriyya Būdshīshiyya in Contemporary Morocco», C. Mayeur-Jaouen & A. Papas (eds.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*, Berlín, Klaus Schwarz-Ehess, 2013.

-«Sufism, Education and Politics in Contemporary Morocco », *Reform and Tajdīd in Islamic Africa, Journal for Islamic Studies*, University of Cape Town, vol. 32 (2012), pp. 24-48.

-«Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme», *Archives des sciences sociales des religions*, 125 (enero-marzo 2004), pp. 79-98.

Clancy-Smith, J. A., *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.

- «Saints, Mahdis and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth-Century North Africa», E. Burke III & I. Lapidus (eds.), *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 60-80.
- Cochut, A., «Les Khouan. Moeurs religieuses de l'Algérie», *Nouvelle Revue de Bruxelles*, T. 2 (1846), pp. 589-611.
- «Complot darcaui», (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).
- Consulado General de España, «Boletín de Defensa nº84, 12 agosto 1947 (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).
- Cornell, V. J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- Cour, A., «Derkāwā», *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, vol. II (1913-1936) pp.946-949.
- Crapanzano, V., *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1973.
- Cuoq, J., «Shādiliyya», *Diccionario del Islam. Religión y Civilización*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- «Darcauas de Gomara», *Et-Tabyi, Retazos de historia marroquí*, Tetuán, Editora Marroquí, 1955, pp. 101-103.
- Ḍarīf, M., *Mu'assasat al-zawāya bi-l-Magrib*, Rabat, 1992.
- Daumas, E., *La vie árabe et la société musulmane*, París, Michel Lévy frères, 1869.
- Delegación de Asuntos Indígenas, Servicio de Información, *Apuntes sobre la cofradía Aliua*, 1940.
- Delpeche, A., «Résumé historique sur le soulèvement des Derka'oua dans la province d'Oran. D'après la chronique d'El Mossellem Ben Mohammed bach deftar du Bey Hassa, de 1800 à 1813», *Revue Africaine*, 18 (1874), pp. 38-58.
- Depont, O. & X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, París, Maisonneuve, Geuthner, 1897.

- Dermenghem, É., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.
- Direction Générale des Affaires Indigènes, *Villes et tribus du Maroc*, vol. VII: Tanger et sa zone, Paris, Ernest Leroux, 1921.
- Domenech Lafuente, A., *Apuntes sobre la Zona norte del Protectorado de España en Marruecos*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1940.
- Doutté, E., *Magie & religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1909.
- Drague, G., *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, Paris, Peyronnet, 1951.
- Dunn, R. E., *Resistance in the Desert. Moroccan Responses to French Imperialism 1881-1912*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977, p. 252.
- Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Eickelman, D. F., *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra, 2003.
- Moroccan Islam: Traditional Society in a Pilgrimage Centre*, Austin, University of Texas Press, 1976.
- The Middle East. An Anthropological Approach*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1981.
- Evans-Pritchard, E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- Ferhat, H., «Cherifisme et enjeux du pouvoir», *Oriente Moderne*, XVIII, 2 (1999), pp.473-483.
- Le Soufisme et le Zaouyas au Maghreb. Mérite Individuel et Patrimoine Sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.
- Gabrielli, L., *Abdelkrim et les événements du Rif (1924-1926)*, Casablanca, Éditions Atlantide, 1953.
- García-Arenal, M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, E. J. Brill, 2006.

García Figueras, T., *Marruecos (la acción de España en el norte de África)*, Madrid, Ediciones Fe, 1941.

Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Geoffroy, E., *Soufisme en Égypte et en Syrie: sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Beirut, Presses de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas, 1996.

-*Une voie soufi dans le monde: la Shâdhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005.

Gilson Miller, S., *Historia del Marruecos moderno*, Madrid, Akal, 2015.

Gilson Miller, S. & A. Rassam, «The View from the Court: Moroccan Reactions to European Penetration during the Late Nineteenth Century», *The International Journal of African Historical Studies*, vol.16, No. 1 (1983), pp. 25-38.

Godard, L. N., *Description et histoire du Maroc comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et la tableau du règne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860*, París, Ch. Tanera, 1860.

Gómez Pellón, E. & A. González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011.

González Vázquez, A., *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2015.

Guarner, V., *Cataluña en la guerra de España, 1936-39*, Madrid, G. del Toro, 1975.

Hammoudi, A., *Maestro y discípulo: fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Madrid, Anthropos, 2007.

Harris, W., *Tafilet. The Narrative of a Journey of Exploration in the Atlas Mountains and the Oases of the North-West Sahara*, Londres, William Blackwood and Sons, 1895.

Hart, D. M., *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

Hart, D.M. & R. Ahmed, (eds.), *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999.

El Hour, R., «Darqāwa», EI3 [en prensa].

Ibn al-Šāliḥ, M., *al-Minhāy al-wāḍiḥ fī taḥqīq karamāt al-šayj Abū Muḥammad Šāliḥ*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.), 2007.

«Imponente acto de adhesión musulmana», *La Gaceta de África*, 7 diciembre 1937, Tetuán.

«Informe sobre el juicio a Bin Šiddīq», Tetuán, 8 abril 1950 (Caja 2784, IDD13, AFR, AGA).

«Informe sobre cofradías religiosas», (Caja 2764, IDD13, AFR, AGA).

Intervención Territorial de Yebala, *Notas para la historia de la cofradía darcauí*, septiembre 1951 (Caja 81/1900, AFR, AGA).

Intervención Territorial de Yebala, «Resumen territorial sobre la situación política en general», 31 diciembre 1946 (Caja 3007, IDD13, AFR, AGA).

Intervención Territorial del Lucus, Oficina de Beni Gorfet, *Estudio económico social de esta cabila*, marzo de 1954, (Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA).

Intervenciones militares de la región de Yebala central. Tetuán, 25 abril 1933, (Caja 1225, IDD13, AFR, AGA).

Jaršīš, M., «Mawqif al-zawāyā min ḥarakat al-muḡāhid Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Jaṭṭābī», *Nadwa al-Muqāwama al-Waṭaniyya bi-l-Ŷihat al-Ḥusayma wa-Tāza wa-Tāwnāt*, Rabat, Manšūrāt al-Mandūbiya al-Sāmiya li-qudmā’ al-Muqāwimīn wa-Ŷayš al-Taḥrīr, 2001.

Joly, A., *Étude sur les Chadouliyas*, Argel, Adolphe Jourdan, 1907.

Jong, F. de, «Materials Relative to the History of the Darqāwiyya Order and Its Branches», *Arabica*, T.26 Fasc. 2 (junio 1979), pp. 126-143.

Kenbib, M., «La “politique indigène” de l’Espagne en Zone Nord, 1912-1942», *Hespéris Tamuda*, XXXVI (1998), pp. 133-154.

- Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V, 1996.
- Kharchich, M., *La France et la guerre du Rif 1921-1926*, Tánger, Altopress, 2013.
- Ktiouet, A., *La Zawiyā Assidiqiyya de Tanger*, Casablanca, Afrique Orient, 2010.
- La Martinière, H.M.P. de y N. Lacroix, *Documents pour servir à l'étude du Nord Ouest Africain, Tome 1: Régions limitrophes de la frontière algérienne; les Rif, les Djebala*, Argel, Service des Affaires Indigènes.
- Lacroix, N., *Les Derkaoua d'hier et d'aujourd'hui*, Argel, Victor Heintz, 1902.
- Laroui, A., *Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Madrid, Mapfre, 1994.
- Marruecos: islam y nacionalismo. Ensayos*, Madrid, Mapfre, 1994.
- Le Chatelier, A., *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, París, Ernst Leroux, 1887.
- Le Tourneau, R., «Darkāwa», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leiden: E.J. Brill, vol. II (1960-2005), p. 160.
- Lévi-Provençal, É., *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, París, Émile Larose, 1922.
- «Les influences religieuses au Rif et chez les Djebala de l'est», Résidence Générale de la République Française au Maroc, Direction des Affaires Indigènes, 1926.
- Lewis, B., *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 1990.
- Lobera, C., «El interventor y la función interventora de las kabilas», *África* (diciembre 1926).
- Lourido Díaz, R., *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna: política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad b. Abd Allāh 1757-1790*, Madrid, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1978.
- Llonch Gurrea, J. A., *Arquitectura popular religiosa en el norte de Marruecos. Tetuán*, Melilla, Servicio de Publicaciones UNED Melilla, 2014.

Madariaga, M. R. de, *Abd-el-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

-*España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, UNED, Centro asociado de Melilla, 2009.

-*Los moros que trajo Franco...La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2002.

Maldonado Vázquez, E., *Cofradías religiosas en Marruecos. Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Tetuán, Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Intervención y Fuerzas Jalifianas, 1932.

-*El Rogui*, Melilla, s.e., 1949.

El-Mansour, M., «Sharifian Sufism: the religious and social practice of the Wazzani zawiya», E. G. H. Joffé, C. R. Pennel (eds.), *Tribe and State. Essays in honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, Menas Press, Middle East and North Africa Studies Press Ltd., 1991, pp. 69-83.

Marín, M., «España y Marruecos durante el Protectorado: testimonios personales», Mora Villarejo, L. (coord.), *El Protectorado español en Marruecos a los 100 años de la firma del Tratado: Fondos documentales en la Biblioteca Islámica Félix M^a Pareja*, Madrid, AECID, 2012.

-*Testigos coloniales: españoles en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2015.

Marty, P., «Les zaouias marocaines et le makhzen», *Revue d'études islamiques*, IV (1929), pp. 575-600.

Mateo Dieste, J. L., *Entre el cielo y la tierra. La tariqa 'Alawiyya en el Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura y Festejos, Servicio de Publicaciones, 2016.

-«Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del šarīf darqāwa Bin Šiddīq», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez, *Religión y Patrimonio Cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, 2011, pp. 217-239.

-*La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

-«Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado», *Awraq*, nº5-6 (2012), pp. 79-96.

El Merroun, M., *Las tropas marroquíes en la guerra civil española 1936-1939*, Madrid, Almena, 2003.

Michaux-Bellaire, É., *Apuntes para la Historia del Rif*, tr. Clemente Cerdeira, Alta Comisaría de España en Marruecos, Madrid, Hércules, 1926.

-«La légende idrisite et le chérifisme au Maroc», *Revue du Monde Musulman*, 35 (1917), pp. 57-73.

-*Les confréries religieuses au Maroc: conférences faites au cours de perfectionnement*, Rabat, Impr. Officielle, 1923.

-«Les Confréries religieuses au Maroc, Conférences faites au Cours préparatoire du Service des affaires indigènes», *Archives marocaines*, vol. 27 (1927), pp. 1-86.

-«Les Derqaoua de Tanger», *Revue du Monde Musulman*, XXXIX (1920), pp. 98-118.

Michon, J-L., «Bin ‘Adjība», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E. J. Brill, vol.3, 1986, pp. 696-697.

-«Khirka», *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, E.J. Brill, vol. 5, 1986, pp. 17-18.

-*The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn ‘Ajība*, Kentucky, Fons Vitae, 1999.

Ministerio de Asuntos Exteriores, *Tánger bajo la acción protectora de España durante el conflicto mundial. Junio 1940-octubre 1945*, Madrid, 1946.

Moga Romero, V. & Bravo Nieto, A. (eds.), *Emilio Blanco Izaga, Coronel en el Rif*, Melilla, UNED, Centro asociado de Melilla, 1995.

Montagnon, P., *La France coloniale. La gloire de l’Empire*, París, Pygmalion y Gérard Watelet, 1988.

Montet, É., *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Ginebra, Libraire Georg & Cie., 1909.

-«Les confréries religieuses de l'islam marocain: leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l'histoire des religions*, vol.45 (1902), pp. 1-35.

Moral Regil, E, *Manual del Interventor en sus funciones auxiliares de la Administración de Justicia*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1941.

Morales Lezcano, V., *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*, Granada, Universidad de Granada, 2002.

-*El final del Protectorado hispano-francés en Marruecos. El desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1998.

-*Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, p. 301.

Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu: étude géographique et sociologique*, 2 vol., París, Challamel, 1899.

«Muerte de la princesa jalifiana Aaicha», *África* (junio 1933) p. 118.

Munson Jr, H., *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1946.

Muñoz, C., «Intervenciones indígenas», *Revista de Tropas Coloniales* (enero 1924), p. 24.

Nadir, A., «Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)», *Revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques*, vol. 9:4 (1972), pp. 819-872.

Al-Nāṣirī, A. Ibn Jālid, *Kitāb al-Istiḳṣā lī-Ajbār duwal al-Maghrib al-Aqṣā*, El Cairo, Al Boulak, vol VIII, 1894.

Neveu, F. É. de, *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*, París, A. Guyot, 1846.

Nido y Torres, M. del, *El libro de la Mehal-la Jalifiana*, Toledo, Imprenta del Colegio de María Cristina, 1923.

Odinot, P., *El mundo marroquí*, Madrid, Agencia Española de Librería, 1932.

-«La Confrérie des Derqaouas», *Les confréries religieuses au Maroc, Série de notes dactylographiées sur le Maroc* (1924-1939), pp. 5-9.

-«Rôle politique des Confréries Religieuses et des Zaouias au Maroc» *Bulletin de la société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1930, pp.37-51.

Oficina Central de Intervención y Tropas Jalifianas de Melila. Kabila de Beni Sicar, julio 1928 (Caja MK-3. Expd.6, AFR, AGA).

Ojeda del Rincón, J., *Cabila de Beni Buiahi: historia, Costumbres y Leyendas*, Tistutin, 1950, (Caja MK-3, Expd. 6, AFR, AGA).

Oleaga, Fray L., «Aproximación Cristiano-Musulmana», *África* (marzo 1930), pp. 53-54 (abril 1930), pp. 89-90 (mayo 1930), pp. 103-104.

Padilla, R., «Cofradías religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfas, zauias y santuarios», *Curso de perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*, Ceuta, 1930.

Pérez, F. B., «Trabajadores rifeños en Argelia», Delegación de Asuntos Indígenas, Alta Comisaría de España en Marruecos, *Conferencias desarrolladas en la academia de interventores durante el curso de 1948*, Tetuán, Imprenta del Majzén, pp. 5-17.

Peyron, M., «Derkaoua, Derqaoua, Darqawa», *15/ Daphnitaie-Djado*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. 15, 1995.

Popovic, A. & G. Veinstein, *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona Bellaterra, 1997.

Probst-Biraben, J. H., «Cheikh Si Ahmed Ben Alioua. Marabout moderne et francophile», *Revue Indigène* (1927), pp. 198-201.

Rais, M., *Aspects de la mystique marocaine au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe s.: al-Minhāj al-wāḍiḥ fī taḥqīq karamāt Abū Muḥammad al-Ṣāliḥ*, tesis de doctorado, Université de Provence, 2 vol., 1996.

Ramírez, Á. & B. López García, *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

Al-Rāyis, M., *Idā'āt ḥawla al-zawāyā wa-l-ṭṭuruqiyya zaman al-ḥimāya*, Salā, Maṭṭba'at banī Yaznāsīn (Manšūrāt al-Zamān), 2016.

Regional de Gomara, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), Servicio de Información, publicaciones, *Algunos datos sobre darkauas y aliuas*, s.a.

Renard, J., *Historical Dictionary of Sufism*, Maryland, The Scarecrow Press, 2005.

«Resumen de antecedentes del cherif Sidi Ahmed Ben Mohammed Ben Seddic el Darcaui», Tetuán, 15 febrero 1950 (Caja 2460, IDD13, AFR, AGA).

Reysoo, F., *Pèlerinages au Maroc*, París, Editions de la Maison des sciences del'homme, 1991.

Rinn, L., *Marabouts et khouan. Étude sur l'islam en Algérie*, Argel, Adolph Jourdan, 1884.

Rodríguez Erola, J., «Estudio sobre los chorfa Ajamelichen», *Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Tetuán, 1952.

Rodríguez Mediano, F., «Delegación de Asuntos Indígenas. S2N2. Gestión racial en el Protectorado español en Marruecos», *Awraq*, XX (1999), pp. 173-206.

Salmon, G., «Confréries et zaouyas de Tanger», *Archives Marocaines*, II, París, Ernest Leroux (1905), pp. 100-114.

-«La Kherqa des Derqaoua et la Kherqa soufya», *Archives Marocaines*, vol.2-I (1905), pp. 127-143.

Sánchez Sandoval, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz, Quorum, 2004.

Sanseverino, R. V., «Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd d'Aḥmad Ibn 'Ajība (m.1203/1809)», *Studia Islamica*, vol.107 No. 2 (2012), pp. 209-234.

Schaudt, J., «Voyages au Maroc», *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, 6º año-3º trimestre (1901), pp. 233-269.

Schimmel, A. M., *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2002.

Sedgwick, M., «Establishments and Sects in the Islamic World», P. Charles Lucas & T. Robbins, *New Religious Movements in the 21st Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004, pp. 283-312.

Segalen, M., *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

Shinar, P., «‘Abd al-Qādir and ‘Abd al-Krīm: Religious Influences on Their Thought and Action», *Modern Islam in the Maghrib*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem (2004), pp. 139-174.

Stītūtū, A., “Al-zāwiya wa-l-muŷtama‘ al-qabilī wa-l-majzan (al-zāwiya al-darqāwiyya namuḍŷā” [en línea], *Minbar Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī*, <http://www.aljabriabed.net/n94_06stitou.htm> [consultado 18 sept. 2016].

Temsamani, A. K., *País Yebala: Majzen, España y Ahmed Raisúni*, Granada, Editorial Universidad de Granada y Centro de Investigaciones etnológicas Ángel Ganivet, 1999.

Tozy, M., *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Tsuyoshi, S., «Festival without Festivity: Saint Festival and Religious Practice of a Šūfī Order in Morocco», *Journal of Sophian Asian Studies*, No. 22 (2004), pp. 47-60.

«Un cabecilla de Yebala, Ahmed Ben Muhamad el Hosmar el Jeriro», s.a., conferencia en el Curso de Interventores 1951-52, T. García Figueras, *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, pp. 75-118.

Valderrama, F., «Las zāwiyas de Tetuán (estudio epigráfico)», *Separata de Tamuda*, año I, semestre II, Tetuán, Imprenta Cremades, (1953).

Vázquez, V., «La influencia de Qūtb al-qulūb de Abū Ṭālib al-Makkī (m.386 H. /996 e.C.) y Ṭabaqāt al-Šūfīyya de al-Sulamī (m.412 H. /1021) en el desarrollo de la literatura sufí», F. Franco-Sánchez & A. Constán-Nava (orgs.) *Mirabilia/ MedTrans*

Special Edition: New Light son research about Arab-Islamic Culture in the Muslim West along Classical epoch (2016/2) pp. 15-31.

Venier, P. R., «French Imperialism and pre-colonial rebellions in Eastern Morocco, 1903-1910», *The Journal of North African Studies*, vol. 2:2 (1997), pp. 57-67.

Vernier, V., *La Singulière Zone de Tanger. Ses différents aspects et ce qu'elle pourrait devenir si...*, París, Editions Eurafricaines, 1955.

Vidal, F. S., «Religious Brotherhoods in Moroccan Politics» *Middle East Journal* (enero 1950), pp. 427-446.

Villanova, J. L., *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

-*Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

Al-Wazzānī, T., *Az-Zāwiya*, Tetuán, Maktabat an-Našr, 1942.

Weismann, I., «The Shâdhiliyya-Darqâwiyya in the Arab East XIXth/XXth centuries», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shâdhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 255-267.

Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol., California, Macmillan and Co., 1926.

Wilson, B. R., *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Woolman, D. S., *Abdelkrim y la guerra del Rif*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.

Zekir, M., «La tarîqa Shâdhiliyya-Darqâwiyya: les «empreintes» du cheikh al-‘Arabî al-Darqâwî (m.1239/1823)», E. Geoffroy, *Une voie soufi dans le monde: la Shâdhiliyya*, París, Espace du temps présent, 2005, pp. 229-236.

Zwemer, S. M., *Studies in Popular Islam. A collection of Papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*, Londres, The Sheldon Press, 1939.

Anexos

Anexo I

Traducción de un *ḡahīr* jerifiano concerniente a un litigio de la *zāwiya* Darqāwiyya de Sīdī Bū ‘Abāda en Marrakech:

Gloria a Dios

Por la presente se sabe, pueda Dios mostrarlo:

Que Nuestra Majestad jerifiana,

Viendo el litigio que se ha elevado entre os adeptos de la *zāwiya* Darqāwiyya sita en el barrio Sīdī Bū ‘Abada en Marrakech, y los documentos previstos por cada una de las partes litigantes, de los que aparece que los bienes habices benefician a este establecimiento religioso son de cuatro clases:

- 1-Aquellos sobre los que ha sido construida la *zāwiya*;
- 2-Aquellos en los que los ingresos afectan a su mantenimiento y a su funcionamiento;
- 3-Aquellos que han sido especialmente contruidos por el beneficio de sus adeptos, sea para proveer su mantenimiento sea para satisfacer las necesidades de los más necesitados entre ellos;
- 4-Aquelos que no tienen un cometido o destino particular.

Considerando de una parte que el *sarīf* Mūlāy al-Kabīr al-‘Alawī al-Darqāwī es el nieto de Sīdī Muḥammad al-‘Arabī, que fue *ṣayj* de esta *zāwiya*, y que, de otra parte, el faquí Sīdī Hāšim es igualmente el descendiente de uno de los antiguos *ṣuyūj* de la *zāwiya*, Sīdī ‘Abd al-Raḥmān al-Darqāwī;

Ha decretado lo que sigue:

La gerencia de esta *zāwiya* y de los bienes habices de que se beneficia serán asegurados conjuntamente por el *sarīf* Mūlāy al-Kabīr y el faquí Sīdī Hāšim nombrados anteriormente que ejercerán las funciones de Nadir de esta *zāwiya* bajo el control de la Administración de Habices y conforme a los reglamentos que rigen esta última.

Nosotros les ordenamos cumplir con sus funciones los dichos reglamentos para garantizar el ejercicio regular de las ceremonias culturales en esta *zāwiya*.

Ordenamos a todos Nuestros servidores, Caídas y Cadíes, de tomar nota del presente nahir (*dahir*) para asegurar su ejecución.

23 Rabī‘a al-Zānī 1344 (10 de noviembre de 1925).

Fuente: Marty, P., «Les zaouias marocaines et le makhzen», *Revue des études islamiques*, IV (1929), pp. 575-600, p. 595, la cursiva es mía.

Anexo II

Traducción de la carta de Mūlāy ‘Abd al-Salām, hijo de Mūlāy Sulaymān, a Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī sobre Mūlāy Maslama, el hermano del sultán que se había revelado:

¡Gloria solamente a Dios!

Bendición y la salud de Dios sobre el Profeta Sīdnā Muḥammad, sobre su familia y sus compañeros

A nuestro amigo sincero en Dios y fiel a su causa el *ṣarīf*, objeto de bendición, Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī. Que Dios libre de todo dolor y que su salud y su bendición sean sobre ti. Te pedimos que pienses en nosotros en tus plegarias.

Entonces te escribimos en relación a dos cartas que nos remitieron al portador (nuestro secretario Bin al-Hāsmī), el sultán, que Dios le ayude, el sultán te ordena entregarle a Mūlāy Maslama. El rey nos recomienda y exige que te las enviemos, con el fin de que hagas lo necesario y para probarte esta orden, te enviamos adjunta la misiva que S.M. nos ha enviado a este respecto.

Te rogamos que hagas todo lo posible con el fin de que Dios nos conceda el éxito con tu intermediario.

Que la salud y la bendición de Nuestro Maestro sean sobre ti y sobre todos los *fuqarā*’ que te rodean.

Cuando hayas vuelto de casa de Mūlāy Maslama, encárgate de enviarnos la respuesta a Meknès por uno de tus hombres: no hay que retener a nuestro secretario Bin al-Hāsmī, porque nosotros la esperamos con impaciencia.

Saludos finales.

El 26 de Rabī‘a al-Zānī 1212 (18 de octubre de 1797) de parte de Mūlāy ‘Abd al-Salām hijo del sultán. Dios es su maestro.

Dile a Mūlāy Maslama que nos escriba cuando llegue a Tremecén porque nosotros podríamos advertir al sultán de que el enviara el dinero necesario para el viaje que necesite.

Salud.

Fuente: Odinot, P., *Rôle politique des Confréries Religieuses et des Zaouias au Maroc*, Orán, L Fouque, 1930, p. 11 (la cursiva es mía).

Anexo III

Traducción de la carta del sultán Mūlāy Sulaymān a Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī concerniente a la revuelta de los Darqāwa en Orán:

¡Gloria a Dios solamente!

¡Bendiciones y el saludo de Dios sobre nuestro Señor el Profeta Muhammad, su familia y sus compañeros!

A mi amigo sincero, el *ṣarīf* al-Ḥasanī, el faquí Sīdī al-‘Arabī al-Darqāwī, que le saluda y sea la misericordia sobre ti.

He recibido tu carta y pido a Dios que te recompense de tus beneficios con respecto a los musulmanes por los que nosotros no esperamos más que la tranquilidad y la paz; es por esta razón que te he enviado a este país. Me has dicho que tu hijo Sīdī ‘Abd al-Qādir al-Šarīf y sus agentes quieren sacrificar (*a favor del*) Majzān: su sumisión será favorablemente aceptada. Que Dios les dirija en el buen camino y les ayude a hacer el bien. Debes acompañar a la caravana y permanecer junto a ella hasta que llegue sin peligro. Todo esto se suma al peso de tus beneficios.

Una vez que vengas a verme, pediré tu opinión sobre lo que es necesario hacer para la región donde te encuentras. Actuaré en este asunto siguiendo los consejos que me des. Puesto que el que vive en un país es más probable que comprenda lo que allí ocurre. Sobre los temas del país te consultaré y actuaré según la experiencia que habrás adquirido en este país.

Saludos finales,

15 Ŷumādā al-‘ūlā de 1220

(11 de agosto de 1805).

Fuente: Drague, G., *Esquisse d’histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951, p. 253 (la cursiva es mía).

Anexo IV

Carta del sultán Mūlāy Sulaymān a Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī en relación al levantamiento de los Darqāwa de la provincia de Orán, correspondiente al intercambio de cartas entre el sultán y el *šayy*:

¡Gloria a Dios!

Que la bendición y el saludo de Dios sean sobre nuestro Señor el Profeta Muhammad, sobre su familia y sobre sus compañeros.

A nuestro amigo sincero el faquí el *šarīf* Mūlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, que la salud y la misericordia sean sobre ti.

He recibido tu carta y comprendido el contenido. He recibido igualmente la carta del *šarīf* Sīdī ‘Abd al-Qādir bin Šarīf: le di la respuesta que te envío en copia adjunta. Toma conocimiento y considera el sentido de actuar.

He decidido retrasar el asunto a causa de saber dónde te encuentras y he decidido no actuar hasta después de la estación de invierno, porque durante ésta los caminos están tan embarrados y los ríos tan desbordados que nadie puede circular por allí. En la primavera siguiente, yo mismo iré con la ayuda de la fuerza de Dios, acompañado de mis soldados victoriosos, para continuar mis proyectos, si le place a Dios.

Recomienda bien a Sīdī ‘Abd al-Qādir de unirse a mí, tan pronto como se entere de mi llegada a Oujda o a Tremecén.

Saludos finales.

El 30 de ša‘bān de 1220.

(23 de noviembre de 1805)

Fuente: Odinot, Paul, *Rôle politique des Confréries Religieuses et des Zaouias au Maroc*, Orán, L Fouque, 1930, p. 10 (la cursiva es mía).

Anexo V

Silsilat al-ṭarīqa al-Darqāwiyya o cadena de filiación espiritual de la cofradía Darqāwiyya hasta su fundador:

Abū al-Ḥasan al-Šādilī

Abū al-‘Abbās al-Anṣārī al-Mursī

Aḥmad bin ‘Aṭā’ Allah al-Askandarī

Dāwud Al-Bajīlī

Muḥammad Wafā al-Miṣrī

‘Alī bin Wafā al-Miṣrī

Abū Zakaryā Yaḥyā al-Qādirī

Aḥmad bin ‘Uqba al-Ḥaḍramī

Aḥmad Zarruq al-Burnūṣī al-Fāsī

Abū Ishāq Ibrāhīm Afhām Zarhūnī

Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Šanhāyī al-Dawwār

‘Abd al-Raḥman al-Maydūb al-Maknāsī

Abū al-Maḥāsīn Yūsuf bin Muḥammad al-Fāsī

‘Abd al-Raḥman al-‘Arīf al-Fāsī

Muḥammad Ma‘an bin ‘Abd Allah al-Andalusī

Qāsim al-Jaṣāsī

Aḥmad bin ‘Abd Allah al-Andalusī

Abū al-Maḥāmid Sīdī al-‘Arabī bin Aḥmad bin ‘Abd Allah Ma‘ān al-Andalusī

‘Alī bin ‘Abd al-Raḥman al-‘Imrānī al-Fāsī, apodado al-Ŷamal

Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-‘Arabī al-Darqāwī

Fuente: elaboración propia a partir de Drague, G., *Esquisse d’histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*, París, Peyronnet, 1951, pp. 264-265.

Anexo VI

Zāwiya Ḥarrāqiyya de Tetuán



Fuente: colección propia (enero 2017)

Anexo VII

Zāwiya Ṣiddīqiyya de Tánger



Fuente: colección propia (enero 2017)

Mapa del Protectorado de España en Marruecos



Fuente: España, Ministerio de la Guerra, Negociado de Marruecos, *Croquis de la parte Norte de Marruecos con el límite de la Zona del Protectorado* [Material cartográfico] / *Negociado de Marruecos*, 1:1.000.000, 1922 [en línea]:

http://bibliotecavirtualdefensa.es/BVMDefensa/i18n/consulta/resultados_ocr.cmd?buscar_cabecera=Buscar&id=1077&tipoResultados=BIB&posicion=7&forma=ficha

Fotografía de la portada: Wunderlich, O., *Tetuán. Mezquita*. WUN-06734, Fototeca del Patrimonio Histórico.

Derechos de autor de las fotografías y mapas: The Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication (CC0).